۲

حکمت

۱۵/۶/۱۸ [illegible] آقای [illegible] ۳۲۱ خانکه در جلد


باسمه تعالی

## شناسنامه آسیب شناسی

| بخش | عنوان | | | |
|---|---|---|---|---|
| نسخه شناسی | عنوان | [illegible] | | |
| | درجه نفاست | [illegible] | نوع | خطی ○ / چاپ سنگی ○ |
| | شماره اموالی | [illegible] | اندازه | [illegible] |
| | قطع | وزیری کوچک | تعداد اوراق | ۲۸۴ |
| آسیب شناسی و اقدامات مرمتی | درصد تخریب اوراق | ۱۰ ○ ۳۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○ | از هم پاشیدگی عطف | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به جعبه | دارد ○ ندارد ○ | نوع آفت | شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○ |
| | نیاز به جلد سازی | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به مرمت جلد | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به مرمت اوراق | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به دوخت عطف | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به لکه گیری | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به گردگیری | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به آفت زدایی | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به اسیدزدایی | دارد ○ ندارد ○ |

بررسی کنندگان: ۱. [illegible] ۲. [illegible]

۳. [illegible] ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۶/۴/۲۳ تاریخ اقدام:

طول ۲۰.۳ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه


ج رمضان ۲ / ۲۴/۳۴

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب حاشیه بر شفا ـــ عربی

مصنف / مؤلف متن از شیخ الرئیس ابی علی سینا حاشیه از حسین خوانساری

خطی / چاپی نستعلیق ۲۲ سطری

سال طبع یا تحریر ۱۱۰۵ عدد اوراق ۲۸۴

جزء کتب حکمت خطی شماره ۵۲۹۰ خ

شماره عمومی ۴۸۶ شماره قبض ۱۶۰۰۰

واقف میرزا رضاخان نائینی تاریخ وقف مرداد ـ ۱۳۱۱

طول ۲۳ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه

ج رصدگراف ۲ /۴/ ۳۴

هو

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

کتابخانه آستان قدس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وجعل من
شبهات اشاراته على نجاة من شفا جرف الاوهام على سواء اليقين
هو المتفرد والمتأثر(?) بحقيقة الازلية والقدم والذي ليس ولم يكن
دونه وجود الا وقد اكتنفه العدم فاطر العقول والنفوس جاعل
المعقول والمحسوس الحكيم الخبير القدوس الذي رتب مقدمات ادلة
عقلية وحسية والف دلالات الهية آفاقية وانفسية جعلها تبيانا و
آيات مهابرها(?) اضطرت العقول منها اضطرارا واستسلمت النفوس لها اقرارا
بانه الله الذي لا اله الا هو واجب الوجود وواهب الجود ومفيض الخير و
الجود وموجد الكل موجود قدير اعلى الاشياء فعال لما يشاء متعاظم الكبرياء
من ان يحويه زمان او مكان متعالي الشأن عن ان تكتنهه الاوهام او الاذهان
فمن حامت حوم شواهق مجده عقبان العقول لم يجنها الجناحان بقصور
والتصديق ام من رام العبور الى شاطئ انهار جوده بتجارة الافكار لم
ينقطع بهم الجسران الرشد(?) والتطبيق فسبحانه سبحانه من رؤوف بريته
لطيف بخليقته عرف اليهم نفسه اشرق عليهم بنور وجهه الكريم واودع
لديهم من ضياء العقل القويم ثم بالغ(?) لهم دليل اعلام سبيله وبعث اليهم
مرفاس(?) انبيائه ورسله اصحاب العقول النيرة والنفوس الطاهرة المؤيدين



بالمعجزات الباهرة صلى الله عليهم اجمعين عامتهم وخاصتهم ثم اخصهم و
اكرمهم وافضلهم وخاتمهم سيد المرسلين وحبيب اله العالمين معرف
الحقايق وحجة الله على الخلايق الدليل القايم ذي المنطق العاصم
العالم الطبيعي والمعلم الالهي مبدأ البركات ومنتهى الحركات
اول الدلائل البرهانية واول الاوايل الامكانية محمد المصطفى المنتخب
المجتبى واله وذريته وعترته وبنيه الكاملين بكماله المتحلين بحلية جماله
المتخلقين بشرايف خصاله وكرايم افعاله واقواله بروج فلك الشريعة
وشهور سنة السنة شفعاء سيئاتنا ووسايل رفع درجاتنا وذرايع
قبول طاعاتنا القايمين بحفظ الملة والدين الذابين عنهم(?) في اعلاء
كلمة رب العالمين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين اما بعد
فانك ايها الصاحب في كربة هذه الغربة وكل ذي خبرة ودراية لتعلمان
ولا تجهلان ما قد حظي به شيخ فلاسفة الاسلاميين ورئيس الحكماء المتقدمين
من الاشتهار بانافته على اصحاب الحكمة النظرية باقسامها وفنونها و
تقدمه عليهم في شعبها وشجونها واضطلاعه بتسهيل كل حزونة من مناهجها وتبحره
في لجج براهينها وحججها استسلام الناس له ورياسته في الصناعة واعتراف
الكافة باجزل قسط له من تلك البضاعة حتى قد طار ذكره في الاقطار كل
الانتشار وبلغت كتبه من الاشتهار وخاصة من بينها ثالث عشرة النقل(?) مبلغ
الشمس في رابعة النهار فانها قد مضت عليها برهة من الدهر لم تكن تجد نهيا(?)
قادحا او نقدها ما دحا ثم باخليل(?) والحلية العذبة الممتعة الى زوال البقاء
اليوم سويه(?) السمع والبال وقرطا اذ يكما بقرطه هذا المقال اذ يحول الله تعالى و
قوته يقوم ويقول بصوت عال عن مبالاة(?) اللوم الملام وعذل العذال العبد المذنب
الفقير الى عفو ربه البارئ حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري اوتيا كتابهما

يمينا وحوسبا حسابا يسيرا انه لما ان كان الله تعالى ولي الفضل والسداد والمتفضل على
من يشاء من عباده بالعقل السديد والفوز البعيد بتعاظم كرمه كرما رحيقا وامدنا بالاستمداد
مسالك الافكار توفيقا وفي تعاريج مذاهب الانظار تعزيرا وتعميقا فاراانا آثارها
بروية الحقيقة مثلا والماثل عندهم جيلا والامر قيلا وقالا والاقوال
جدالا وللعقول في جبل منهاجه نزولا ومزيده الحق نزار آلام ورام الجدل
جدالا وتنطق وتشاهد وتخلخلا وعند ذلك راينا المقام قائم متقاعسا وسمعنا
الحال تنطق مستدعيا ان نعرض لهم بالاد وعناه حواشينا ملكا من الدهات
الفارغة عن شوائب الجور والاعتساف والمتحققات المفرغة في قوالب العدل و
الانصاف حكما فردا بالفصل البديع يحكم المتحاكمون وقاضيا يقضي فيما شجر
بينهم بالعدل الذي به يتخاصمون فيحكم بينهم بالحق فيما هم فيه مختلفون واذ نبوات الله
تعالى واهب الحول والقوة منت وتجزت ثم تجلت من وراء الستار فوق نهار الى
مجالي الفعل وبرزت اكتشفت عن كنز بالحقائق مشحون مودعا فيه كل لؤلؤ مكنون
واسفرت عن كريمة ترفل في فضفاض الاشتهار وتبجحت على اقرانها ذيل
الفخر بكل ذلك بما من ما زين الله تعالى به ساعد سعادتها وجيد جودتها من تميمة
التمام وتقوية الاعتصام بمحاض الولاء واخلاص المسنة والدعا لدوام الملك
والدولة ونظام الامر والسلطنة وتمام الدين والملة على الملك الهمام المنعام
وظل الله المبسوط على مفارق الانام سيد سلاطين الاسلام ومولى خواقين
الايام المعد رائب بهر الله اثره على العباد وسما العناية الالهية والدار الفاخر المنغلق
عنه اصداف الصفوة الصفوية طالعة من بحر الامامة الموسوية ناطقة عليها سيماء
النبوة المهدية الذي اصبح شرقا من سما سمو شانه بعيث العدل والاحسان واصبحت سحايب
انعامه ناتمة على الانام بصيب البر والامتنان قد جبله الله تعالى من عنصر اللطف و
المرحمة والبسه بباجي الدين والدولة وتوجه بتاج البهاء والكرامة ثم مكنه جالسا





على سرير ملك السلطنة العظمى عدا على اريكة نده الله دولة اكبر معززا باجمام
حشمة فوق مناكب الجوزاء ومنصوبا لواء جلالته على قمة القبة الخضراء سالكا
مسالك العدل والانصاف متكئا على نواصي ولاة الاطراف والاكناف
ناصبا رايات الشوكة والابهة رافعا اعلام النجدة والعظمة كاسرا جماجم الجور و
الغشم خافضا للمومنين جناح الرحمة فهو المتعلي بنسبه الارفع الاعلى ذروة
مجد باذخ والممتطي بحسبه الاشرف الاسنى صهوة عز شامخ من ارومة
مجد ربحها الجد ودوحة الامامة المعصومين شرفا على شرف ثم قد حضرت في
سوق التجارة صفقة من باعهم السلف قدر الله تعالى جودي جودته همتهم العليا
في ترويج مذهب اهل البيت مثلا المستوى سفينة نوح وحبل رفيع جنابهم
منجا لكل من حبسه الدهر على ملكه سوح فخذ الله تعالى ملكه من مليك ما ارافه بالبرية و
اشفقه على الرعية حيث ستر لهم برداية عدله احاديث انوشيروان حتى انام
الانام في مهاد الامن والامان فهم ابدا في حدايق احسانه يميسون ويحبرون
والى متى صيت سلطانه في صحصح حصين امون افاضه الله تعالى ابهر شرف
صورة قامت ساده الملك والسلطنة ونفس نفيس تشرفت بدن الجلالة والابهة
وهو السلطان الاجل الاعظم الاكرم والخاقان الاعدل الاكبر الافخم السلطان بن السلطان
بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو المنصور سلطان
ادام الله تعالى بركات وجوده على
العالمين ومن الله بدوام بيان سوده على المومنين واقام بقوام دولته عمود الدين المبين
واتم بحراسته يقظة عيون الدهر عن شيعة امير المومنين وبسط التي تحوم لبسط الارض
بساط السلطنة وربطها وثاد الخلود اطناب خيام دولته وزاده بسطة
في الملك والملكة يوما فيوما وادخل به الناس في دين آبائه افواجا فوجا
ثم رزقه البلوغ الى اقصى الظفر على بصيرة الاولى زوجة بصاحب الموعود المنتظر

خليفة الله وحجته وبذل المهجة في تقويم محجته صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين
بحرمة محمد سيد المرسلين وآله الاطهار المعصومين والحمد لله رب العالمين
في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى اي تمام لفظ الابتداء بناء على ان
الفصل الثاني ايضا في ذلك الطلب وتتمة له وانما جعلها فصلين لا فصلا
واحدا تنشيطا لطباع الناظرين لان طول الفصل موجب الملال او لان ما في هذا
الفصل نفي الموضوعية عن الامور التي يظن انها موضوعة سوى ما هو المطلوب
وفي الفصل الثاني اثبات موضوعية المطلوب فلذا فصل بينهما ليتبين اثبتية
في العلوم المشهور انها بلزوم الشيء حقيقته في العلوم اي فيما بينها وقد يقرأ
ايضا بابا الثناء من تحت اي يتبين انه اي علم هو ويتميز عن ساير العلوم ولعل هذا
الثاني هو المشهور من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات من معاني
العلوم المنطقية اه اراد بمباني العلوم المذكورة مسائلها وساير اجزائها لانها
المقصودة فيها ويمكن ان يكون المراد بها المسائل فقط لانها المقصودة بالذات
فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية الحري يمكن ان يكون مصدرا
وان يكون على صيغة فعيل وعلى الاول يكون الجار متعلقا بالتلبس جزء ان
نشرع وعلى الثاني يحتمل ان يكون الجار زايدة بل متعلقة بالموصوف وكونه ويكون
ايضا خبرا مقدما على المبتدا الكائن الاول ومراده بتعريف المعاني الحكمية بيان الحكمة

ويمكن الحري مبتدأ خبره ان نشرع ولذا لا تكون زايدة صح

الالهية على ما سيجيء ان الحكمة المطلقة هي الالهي ولفظ المعاني على ما سبق
وذلك لحصول العلم التصوري والتصديقي اه اي حصول العقل بالفعل لحصول العلم التصوري
او التصديقي اذ العقل بالفعل ليس معناه الا كون النفس عالمة بالمعلومات بالفعل و
الحاصل ان كمال القوة النظرية للنفس ليس الا حصول العلم التصوري والتصديقي
فيها كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه وما قيل من ان المراد بالعقل بالفعل ان يصير
النفس عقلا واخلافي حزب الملائكة المقربين لحصول صورة جوهرية لها مع انه لا



[stamp]

يحصل ايضا العقل مخالف لظاهر كلام الشيخ ههنا بل صريحه ولما هو منعقد من بطلان
اتحاد النفس بالعقل وقال صاحب القول الفصل الشيخ لحصول العلم التصوري و
التصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العاقلة وهو غاية بالقياس
الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية و
لاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء انتهى ومما ذكرنا ظهر ما فيه
مع ان في النسخ التي عندنا كلاهما بالباء ثم انه اورد على هذا الكلام من الشيخ
ايرادان احدهما انه مشعر بان العقل بالفعل منحصر في حصول التصورات
والتصديقات المتعلقة بما ليس من افعالنا وانه ليس كذلك لان العقل بالفعل
يحصل في حصول العلوم المتعلقة بغيره ايضا وثانيهما ان الحكمة النظرية يبحث عن
الحركة وهي من اعمالنا والجواب عن الاول بعد تسليم الاشعار بالحصر انه مبني على الغالب
وعن الثاني ان المراد ان لا يتعلق بافعالنا من حيث انها افعالنا والبحث عن
الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث انها افعالنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون
المراد بالعقل بالفعل العقل بالفعل المصطلح او العقل المستفاد لانه عقل بالفعل
لغة وعلى التقديرين يصح ان حصوله بحصول العلوم اما على الثاني فظ واما على
الاول فلانه ايضا لا يحصل الا بحصول العلم متكررا حتى صار استحضارها ملكة فافهم
ليت هي هي بعينها اعمالنا واحوالنا قال بعض العلماء بعينها بالكسر اي بوجودها
وهويتها اعمالنا واحوالنا بالنصب على انها خبر ليس وهي الثانية تأكيد الاولى
او على الحالية وهي الثانية هي الخبر وقد يروى بالفتح واعمالنا واحوالنا بالرفع
على خبرية ان لكن القوة المعاقبة في العملية يدافعه انتهى ولا يخفى ان في الفقرة
الثانية لفظة هي اما مكررة او لا وعلى التقديرين لا يأبى عن ان يكون بالفتح
بان يكون هي الاولى مبتدأ والثانية على تقدير وجودها تأكيدا لها وبعينها متعلقة
بمثبتة خبرا لها واما على تجويز الحال المبتدأ كما هو رأي ابن مالك فالحال ظاهر ثم

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

علی تقدیر قراءته بالفتح یمکن ان یکون ای جزئیة وبانها حالا وان یکون
تاکیدا او بانها جزءا فیکون الغایة فیها حصول رای واعتقاد وقال القایل
اقول الحق ان هذه الغایة لیست غایة اخیرة بل هی التعقل بالفعل فحصول العلم التصوری و
التصدیقی صورة وکمال للنفس العالمة باعتبارها وغایة باعتبار تعقل الهیولانی انتهی وقد ظهر بما فیه
فی کیفیة عمل او کیفیة مبدأ العمل یمکن ان یکون المراد بمبدأ العمل الملکة ای یکون
النظر فی کیفیة الملکات وان یکون المراد به النفس ای یکون النظر فی کیفیة النفس
من حیث انه یصدر عنها العمل ولا یبعد ان یکون هذا التردید اشارة الی الاختلاف
الواقع فی موضوع الحکمة العملیة من انه العمل او النفس الناطقة من حیث العمل وان العملیة
هی التی یطلب فیها اولا استکمال القوة النظریة ... کون هذه العلوم کمالا للقوة
النظریة محل تامل لوجهین احدهما ان کل ما یعلم لیعمل به یکون غایته نفس العمل وغایة
غایته ههنا حصول ملکة العدالة للنفس وهی امر عدمی والمطلوب فیه امران الاول
عدم انفعال النفس عن مقتضیات القوی الشهویة والغضبیة والوهمیة لئلا یزاحم العقل
النظری فی تحصیل کمالاته والثانی حصول هیئة استعلائیة للنفس علی البدن وقواه
تستعملها علی وفق المصلحة فی طریق الهدایة واصابة الحق فالاول لکونه عدمیا
لا یکون کمالا لشیء وان کان نافعا والثانی کمال للقوة العملیة لا للقوة النظریة
وثانیهما انه یلزم علی ما ذکره استکمال الاعلی لاجل الادنی فیجب ان یکون کمال
الادنی غایة لکمال العالی انتهی وفیه نظر من وجوه احدها انه قد ظهر ان منشأ هذه العلوم
کمال للقوة النظریة فان شکک فیه لیس بمؤثر ثانیها ان ما ذکره من ان الثانی
کمال للقوة العملیة لا للقوة النظریة لا یتم به التقریب اذ کون الهیئة المذکورة
کمالا للقوة العملیة لا للقوة النظریة لا یستلزم ان لا یکون العلوم المذکورة
کمالا للقوة النظریة الذی هو المدعی غایة الامر ان یکون کمال القوة النظریة
متعین بکمال القوة العملیة فلو قیل انه محال لا یجوز لانه یلزم ان یکون کمال السافل

معلوم ظاهر



غایة لکمال العالی فهو البحث الثانی بعینه فلا یکون وجها ثالثا ثانیهما ان لزوم کون
کمال السافل غایة لکمال العالی ممنوع اذ الکمالان جمیعا راجعان الی النفس فیکون
احد کمالیها غایة لکمالها الآخر ولا محذور وکون قوتها العملیة اسفل من قوتها
النظریة علی تقدیر تسلیم غیر قادح فی المرام سلمنا انه قادح لکن نقول ان حصول
هذه الهیئة الاستعلائیة التی کمال للقوة العملیة هو ایضا غایة حصول المعارف الحقة
علی ما اعترف به القائل ایضا وهو کمال للقوة النظریة فیکون بالاخرة غایة العلوم
المذکورة علوما اخر اعلی منها فغایة ما یلزم ان یکون بعض کمالات النظریة
غایة لبعض اخر منها ولا حجر فیه کیف وکثیر من الحکمة النظریة غایة لبعض اخر منها
مع ان جمیعها کمال للقوة النظریة فلیکن ههنا ایضا کذلک فافهم
اما ما هو کم مجرد الی آخره هذا کانه اشارة الی اختلاف موضوع فنون الریاضی
فان الهندسة والحساب منها یبحثان عن المقدار والعدد والهیئة تبحث عن الاجسام
العلویة والسفلیة لکن من حیث المقدار لا من حیث الجسمیة الطبیعیة وعلی التقدیرین
المبحوث عنه فی الحقیقة احوال یعرض للکم بما هو کم علی ما قاله الشیخ ولا یوجد
فی حدودها نوع مادة یحتمل ان یکون الاضافة بیانیة والمراد انه لا یوجد فی حدودها
المادة مطلقا وان یکون لامیة ویراد انه لا یؤخذ فیها المادة المعینة والاول
اولی کما لا یخفی الا اشارة جرت فی کتاب البرهان هذه اشارة الی الفصل
السابع من المقالة الثانیة من کتاب البرهان حیث قال فیه ولان الموجود والواحد عامان
لجمیع الموضوعات فیجب ان یکون سائر العلوم تحت العلم الناظر فیهما
ولانه لا موضوع اعم منهما فلا یجوز ان یکون العلم الناظر فیهما تحت
علم اخر ولان ما لیس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض
بل هو مبدأ لجمیع الموجود المعلول فلا یجوز ان یکون النظر فیه فی علم من
العلوم الجزئیة ولا یجوز ان یکون بنفسه موضوعا لعلم جزئی لانه یقتضی

لنسبته الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما
فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وصفنا ان مبادي العلوم
ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم آخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي
تصحح في لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم تصحح في هذا العلم
فلذلك يكون كان جميع العلوم مبرهنة على قضايا شرطية متصلة انه مثلا
كقولنا ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا او المثلثات الفلانية
موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى يبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدأ
كالدائرة موجودة فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود فكانه ليس علم
من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى وفيه مناقشات احديها
في قوله ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه لا يقتضي نسبته الى كل
موجود لان انتفاء النسبة الى كل موجود لا يأبى عن ان يكون موضوعا
لعلم جزئي متميز وبنفسه برأسه وهو ظاهر والاولى ان يعلل عدم جواز كونه
موضوعا لعلم جزئي انه محتاج الى الاثبات وموضوع العلم لا يجوز ان يثبت
فيه وثانيها في قوله فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فان هذا الانتهاء ممنوع لجواز
ان يكون موضوع علم جزئي اخر يكون موضوعه بينا بنفسه وثالثها في قوله
فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم تصحح في هذا العلم فلذلك يكون كان
جميع العلوم مبرهنة على قضايا شرطية وكذا في قوله فكانه ليس علم من
العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي لان غاية ما ذكره ان مبادي العلوم
التي لا يكون بينة بنفسها تصحح في هذا العلم لا جميعها فلا يلزم ان يكون جميع
العلوم مبرهنة على قضايا شرطية وهو ظا وذلك لان في سائر العلوم
اه لما قال ولم يتبين ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة ظهر من لك عن صح
سياقه ان له موضوعا ولم يتبين بعد فاراد ان يستدل على انه لا بد له من



٤

وذلك صح
موضوع فقال اي وجود الموضوع للالهي لان في كل علم لا بد من موضوع
ومباد ومسائل اما خلقية واما سياسية اراد بالسياسة اعم من
سياسة المنزل والمدنية وليس ولا في شي منها بحث عن اثبات
قيل م الاله تعالى وفيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره
من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير
متحرك والى المحرك غير متناهي القوة وفعال للدور ولسنه والجواب
ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا
العلم وانما بحث الطبيعي عن اثبات مبدأ الحركة غير متناهي القوة انه ليس
بجسم ولا جسماني لانه بحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ
حركته الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه بل وجوده للحركة
والمتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلوب من ذلك وان لزمه بالعرض
من جهة ان وجود الشي لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار
من الذي ذكره الشيخ والى ما حاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا
في شي من العلوم الا هذا العلم انتهى وفيه نظر اما في السؤال فلان اثبات ان
المتحركات لا بد لها من الانتهاء الى محرك غير متناه القوة ليس من
اثبات الاله تعالى في شي اذ لا بد ان يكون معنى ماخوذا في الاله تعالى من
وجوب الوجود او كونه خالقا للممكنات كلها او ما يشبه ذلك والظاهر ان شيئا
يثبت له من ذلك لا يثبت في البحث المذكور وكون ذلك المتحرك منحصرا في الواقع
في الاله تعالى غير مجد كما لا يخفى ولو قيل ان معنى وجوب الوجود يثبت
بذلك لان المراد بالحركة الخروج من القوة الى الفعل مطلقا وكل ممكن متحرك
باعتبار خروجه من العدم الى الوجود ولا اقول ان عدمه سابق على وجوده البتة
حتى يمنع بناء على ما ذكر في بحث الحدوث الذاتي انه لا يثبت الا كل ممكن عدمه

ساس على وجوده سبقا ذاتيا بل المراد ان عدم كون وجوده من ذاته قوة وموجودية
فعل فاذا صار الممكن موجودا كان خرج من القوة الى الفعل فنقول غاية ما ثبت
في الطبيعيات ان حركة السماء الدائمة بزعمهم لا بد لها من محرك غير متناهي القوة
واما ان كل متحرك بهذا المعنى الذي ذكرتم لا بد له من محرك ولا بد ان ينتهي
الى المحرك الذي لا يكون متحركا بهذا المعنى فهو بعينه الدليل المشهور الذي ذكره
الالهيون لاثبات الواجب تعالى وليس بحثا طبيعيا اصلا من دون ريبة
كيف وظاهر ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي من حيث الحركة
والسكون بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان واما في الجواب فلان
المطلوب في الالهي ايضا ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بان يكون المسئلة
ان الواجب موجود بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود بان يكون المسئلة ان بعض
الموجود واجب مثلا على ما سيجي مفصلا وح لا فرق بين البحث الطبيعي والالهي
اذ في كل منهما لا يكون المطلوب بالذات اثبات الوجود للواجب لكن
يلزم بالعرض ويمكن ان يقال ان في الالهي وان كان بحسب الظاهر المسئلة ان
الموجود واجب بناء على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان يكون الامر كذلك
على ما يستظهر منه وحاصله ان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب
بخلاف البحث الطبيعي لان الغرض الاصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في
نفسه وهو ظاهر ثم لا يخفى ما في قوله من جهة ان وجود الشي لغيره يستلزم وجوده
في نفسه لان ثبوت الشي لشي لا يستلزم ثبوت الثابت فالصواب ان يقال
ان كون المتحرك ذا مبدأ يستلزم وجود المبدأ في نفسه بالضرورة فتدبر
ولا يجوز ان يكون ذلك اشارة الى كون البحث عن اثبات الاله تعالى في بعض
اقسام الحكمة غير الالهي وكان تمامه اسمها ذلك فحاصل الكلام انه ليس شي من
اقسام الحكمة غير الالهي البحث عن اثبات الاله ويحتمل ايضا ان يكون ذلك ما قيل ان

ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه
في سائر العلوم هو اثبات الاله فظهر مما ذكرنا ان التوجيه الظاهر لا يصح لان
عليك الامر الا اصله لتأمل واما انها سقطت وتعلقها سيعرف واما ماخذ
الاصول فقد قيل المطلوب في كل علم اثبات العرض الذاتي لموضوعه
وان العرض الذاتي ما يلحق الشي لذاته او لامر يساويه وان موضوع
المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له او نوع
منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده
لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدأ لجميع الموجودات
لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم جزئي ولا ايضا يصح ان يكون بنفسه موضوعا
لعلم جزئي فانه يقتضي نسبته الى كل موجود فمن تأمل في هذه الاصول عرف
ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم انتهى ولا يخفى ان الظاهر
ان ارتباط المقدمتين الاولتين بهذا المقام باعتبار ان يتوهم ان اثبات
المبدأ تعالى اذا اريد ان يجعل من العوارض المبحوث عنها فلا بد ان يرجع
الى ان الشي الفلاني مثلا له مبدأ واجب او ينتهي الى واجب ونحو ذلك
وظاهر ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية لموضوعات العلوم المذكورة
لعمومه بالنسبة اليها وهذا ما يؤكد النظر الذي اوردنا على صاحب الفصل
ثم انه اذا لم يجز ان يكون مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده مطلوبا
في ذلك العلم فيشكل الامر في اثبات الاله تعالى في الالهي لان موضوعه
هو الموجود ولا شك في تقومه بحسب الوجود اي بحسب تحققه من كون الواجب
ظ فانه نفسه اذ لا تغاير بينهما فيما نحن فيه بالاله تعالى والظ ان عدم
جواز ذلك مما لا وجه له اذ لا محذور اذا كان موضوع علم لا بد ان يتحقق
ان يبحث عن اثبات مبدأ له في ذلك العلم وكذا اذا كان نظريا التحقق

يمكن فقد اثبت بوجه الزام طريق المبدء فيجوز ان يثبت مبدأه فيه وبالجملة الحق ان بناء ان موضوع العلم ومقوماته يجب المهية او الوجود ولا يجوز ان يبحث عنها في ذلك ليس على امر عقلي قطعي بل على استحسانات ومتعارفات على ما بيناه مفصلا في تعليقاتنا على شرح الاشارات والمحاكمات وظ ان لا مخالفة للاستحسان والتعارف فيما ذكرنا مع انك قد عرفت انه لابد ان يكون الحال في اثبات الواجب تعالى في الالهي على هذا المنوال والكلام في قوله لانه يعني النسبة الى كل موجود وقد مر سابقا ثم لا يخفى ان المقدمتين الاخيرتين لا يناسب شيء منهما من الاصل التي اشار اليها الشيخ بل الظان الادنى منهما هي الفرع الذي كلام الشيخ فيه بعينه بل انه انما يه ايضا عند الله من قبايل ثم

العلوم صح الانسب ان يقال ليس مطلوبا في تلك العلوم الا في هذا العلم اذ هو المطلوب لا هذا فافهم ويمكن البحث عنه على وجهين اه هذا اخفى في البين لا محصل له اصلا وذلك لانه انتهى كلامه الى ان البحث عن وجود الاله تعالى لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم وح كان يكفي في المطلوب ان نقول واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم الى اخر ما قاله ولا حاجة الى توسيط ما وسطه ولا يظهر فيه فايده زايدة ايضا فالصواب ترك ما طال البين ويسمى ذلك شرح قريب ايضا اه قال غياث الحكماء يتراءى عليه ايرادان ظاهران اولهما ان موضوع هذا العلم الموجود كما سنقرره فما لم يعلم كونه موجودا لم يمكن البحث عنه في ذلك العلم وثانيهما ان البحث عن وجوده يجب ان يكون داخلا في موضوع الفن ومثل ذلك لا يكون من مسايل الفن ثم قال وبعض المعاصرين اجاب عنهما بان البحث عن وجوده انما هو بحث على الموجود المطلق بمعنى ان بعض الموجودات واجب واقول ليس شيء من الايرادين بشيء لا لما اورده من الجواب فانه ظاهر صواب والصواب ان مسايل العلوم سيما البرهانية يجب ان يكون كلية ضرورية كما

تقدم



تقدم في كتاب البرهان بل بما قررناه وحررناه في اركان رياض الرضوان فانما اوضحنا فيهما ان اثبات الواجب من تقسيم الوجود ودلايل اثباته تعالى مع ثبوت الممكنات بعينه صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن فكانه قيل ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن وكل موجود اما واجب او ممكن ولا يخفى ان دلايل اثباته تعالى مع ظهور ثبوت الممكنات بعينه صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وبهذا يندفع هذا ايراد الزاقوي ما مضى وهو انه لا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم محمول المسئلة انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان ما ذكره انه تقرر في البرهان ان مسايل العلوم لابد ان يكون كلية ضرورية فهو خلاف الواقع بل الشيخ صرح بان المسئلة يمكن ان يكون جزئية نعم ويمكن ان يكون شخصية والضرورية ايضا غير ضرورية بل بعضهم من كلام الشيخ ان المبرهن على نتيجة الضرورية من الضرورية وغير الضرورية من غير الضرورية ثم من العجب ادعاء ذلك في غير العلوم البرهانية ايضا حيث قال مسايل العلوم سيما البرهانية وثانيها ان ما ذكره من ان اثبات الواجب من تقسيم الموجود ان اراد انه ليس من مسايل العلم فبطلانه ظاهر وان اراد انه مطلب بل وحاصله تقسيم الموجود الى الواجب والممكن بعد ثبوت الممكن لكون المسئلة ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن فهذه القضية طبيعية وهو ينافي ما ذكره من ان المسئلة لابد ان يكون كلية ولو قيل حاصله ان كل موجود اما واجب او ممكن كما يشعر به سياق كلامه ففيه ان هذا ترديد منفصل ان من هذا الترديد لا يلزم اثبات الواجب ولا حاجة في اثباته الى دلايل اثبات الواجب فلابد بالاخرة من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور وثالثها انه ان سلمنا صحة ما ذكره يمكن لا بعد في ارجاع ما ذكره المجيب الى ما ذكره لان حاصل التقسيم ايضا ليس الا ان بعض الموجودات واجب وبعضه ممكن والمجيب ذكر الجزء الاول واكتفى به عن الثاني لان الغرض لم يتعلق به

فلا معنى اذا لتخطئة والعدول بان الصواب ما قاله في رياض الرضوان وزبدة البيان
الايراد الاخر الذي ذكر انه اقوى مما مضى ليس بعدم الجواز المدعى فيه وجه يحكى النظر
سوى ما ذكر في الايراد الاول او الثاني فليس على هذا الايراد على حدة فضلا عن ان
يكون اقوى منهما بل النظر ان الايراد الاول والثاني ايضا مآلهما واحد عند التامل
فتامل اذ قد تبين لك من حال هذا العلم اه قال غياث الحكماء انه يتراءى على
هذا في بادي النظر ايراد وهو انه ان اراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات
موضوعه واثبات العوارض الذاتية لها على ما هو المشهور عند الجمهور من معنى البحث
عن شيء لم يكن المطلوب لازما واللازم مطلوبا بل يكون اللازم خلاف المدعى وان
اراد بالبحث عنها اثبات وجودها كما يشعر به قوله ان البحث عن وجوده اه
ظهر بالاثبات لان المحصل ح ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه
مفارق وقد اثبت في الطبيعي انه موجود مفارق وهذا كما ترى انتهى ولا يخفى انه
لا يلزم ان يوخذ في المقدمة الاخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير مناسب بل يكفي
ان يقال ان في هذا العلم يبحث عن وجود المفارق وقد لاح من الطبيعي ان الاله تعالى
مفارق فيكون البحث عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غير مناسب اصلا على انه
لو اخذ الوجود ايضا لما كان فيه محذور لانه سيتعرض الشيخ لوقوع هذا البحث في
الطبيعي وانه بالعرض فلا يضر ما هو المقصود كما لا يخفى ثم قيل في شرح هذا الكلام من الشيخ
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي
لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث
انها مبدأ او حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيها لجهتها من حيث هي مفارقة الذات
فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال المفارقات كذلك النظر في مبدأ جميع الموجودات
من حيث هو مبدأ جزء من العلم الاعلى واما النظر فيه لجهته من حيث هو هو فانه يتعلق
بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر فيه في الامور المجردة



عن المادة والى ما سواه الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز ان يكون العلم
بالاشياء التي تحته جزءا من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور
في كتاب البرهان فلا العام يوخذ في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب ان لا يكون
العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر في الموجود
بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء لعلم وبين
كونه تحته ولان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت
علم اخر ولا جزء له انتهى والظاهر ان قوله فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا
العلم الاعلى بالنصب وحاصل الكلام انه ليس امرا عاما حتى يجب [illegible] ولعله سقطت
كلمة لا بعد ان ثم فيما ذكره نظر لانه يتراءى منه ان العلم الكلي علم مغاير للعلم الذي
يبحث فيه عن المفارقات ولعل مراده بالعلم الكلي العلم الذي يبحث فيه عن الامور
العامة وان العلم الذي يبحث فيه عن المفارقات تحت العلم الكلي وان العلم الكلي
موضوعه الموجود والواحد ونحوهما وهذا خلاف ما ذكره الشيخ اذ الظاهر من كلام
الشيخ بل صريحه ان هذا العلم الالهي علم واحد موضوعه الموجود او الواحد او نحوهما
ويبحث فيه عن المفارقات وعن الامور العامة جميعا وليس هاهنا علمان
احدهما العلم الكلي وموضوعه الموجود ونحوه والاخر تحته وهو العلم بالمفارقات
ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان ما لا يكون ذاتيا لشيء باحد المعنيين المذكورين لا يكون
العلم به جزءا من علمه بل تحته وان كان ذكره الشيخ في البرهان لكنه لا يستقيم على
ظاهره اذ يلزم ان يخرج كثير من اجزاء العلم الالهي عنه مثل احوال الواجب تعالى
وسائر المفارقات ولو قيل المراد ان ما لا يكون ذاتيا لشيء بالمعنى المذكور لا
يكون العلم به بخصوصه جزءا من العلم بذلك الشيء وهاهنا العلم بالواجب تعالى و
بالمفارقات من حيث الوجود جزء من العلم الالهي اذ على هذا يرجع البحث حقيقة
الى الوجود حتى كانه قيل الموجود واجب والموجود عقل الى غير ذلك نقول لا

لك ان في الالهي مباحث كثيرا من احوال الواجب تعالى وساير المفارقات وغير الوجود
وارجاع كل ذلك الى الوجود تعسف وتكلف والحاصل القول بهذه المقدمة لاتكاد تصح الظاهرة
فلعل له تاويلا فافهم ودفعه لاح لك في الطبيعيات او لم تعرف في الطبيعيات على
ما هو صريح في بيان ان الاله غير جسم بل هو واحد برى من المادة وعن مخالطة الحركة
من كل جهة ثم وحدى مواضع ذكر الاله تعالى وبعض صفاته الى ما يقرب من هذا
واقرب المواضع منها ما قاله في فصل عقيب ما قاله برماسكس وما لسوس في
امر مبادى الوجود حيث نقل عنهما انهما يقولان ان الوجود واحد غير متحرك وملسوس
يقول انه غير متناه ثم ذكر انه لا نطلبها بلغنا من اشغال العبارة هذا المبلغ الذي يدل انه وبرماسكس يقول انه متناه هم
ظاهر كلامهما تكون رغبتهما ان يكون اشارتهما الى المؤدى الى الوجود الواجب
الوجود الذي هو بالحقيقة موجود كما تعلمه في موضعه وانه غير متناه ولا متحرك
وانه غير متناه القوة او انه غير متناه على انه غاية ينتهى اليه كل شيء لكن لا يخفى ان
حمل هذا الكلام من الشيخ اشارة الى ما هناك ابعد من ان يحمل فلعل كان مراده
من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب وهو ايضا بعيد مع ان بعض النسخ
بعد الاح لك في اثناء ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيات والذى لاح
لك من ذلك في الطبيعيات ذنج سرال ثم سابق كلامه حيث قال ان البحث
عن المفارقات في هذا العلم والاله تعالى مفارق كما لاح في الطبيعيات
عن ان الاله مفارق وهو يستلزم ان يبحث عن المفارق الذى هو الاله تعالى
في الطبيعيات فبطل ان البحث عن المفارقات مخصص بهذا العلم فدفعه بان ما لاح
في الطبيعيات كان غريبا منها وليس من مسايلها بل كان ذكره على سبيل العرض
والغرض الذي تنبه هذا وقد قيل الاولى في الاخذ ان ما ذكرنا كما مر لانه اذا
تطرقت اثبات المطالب الغريبة من علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم و
احوالها فيدخل بعض العلوم في بعض ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات

في الطبيعيات فيتخيل بين كلاميه
تناقض حيث ذكر ان البحث عن
المفارقات في هذا العلم ثم قال
انه بحث عنه

انى

العقلية في علم السماء والعالم الطبيعي واثبات النفس المجردة لا من في علم المركبات
السفرية والوجه في الجمع ما ذكرناه انتهى وما ذكره ما نقلناه عنه سابقا وما ازيد
على الشيخ من عدم الانضباط والاختلاط المذكور فلا يحصل له اذ بعد تقرر
موضوع العلوم وتمايز بعضها عن بعض لا يوجب ايراد بعض مسايل علم في
علم اخر تغيرا باختلاطا وعدم انضباط ولا يلزم منه محذور اصلا كما لا يخفى
الموجودات كلها اربعتها كلها اما بالرفع على ان يكون تاكيدا للاسباب
ويؤكده قوله لكن النظر في الاسباب كلها واما بالجر على انه تاكيد للموجودات
واربعتها على اى وجه بالرفع قبل الاول المجرور والثاني مرفوع والكلية
نعت لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء
والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك انتهى وقد علمت ان الاول غير منحصر في الجر والعوض
من قوله والكلية اه ظاهر لكن في تادية بهذه العبارة سماجة الا واحد
منها وفي بعض النسخ لا واحد منها وعلى التقديرين المراد به الفاعل للكل الذي
هو واجب الوجود حيث ابطل انه ليس موضوعا لهذا العلم ولا يخفى انه لا
يناسب النسختين جميعا قوله او ما هي كل واحد من الاربعة وقوله من جهة ان
هذا فاعل اما النسخة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه اذا ابطل كون ذلك
الواحد موضوعا فلا وجه لادخاله في جملة الاسباب هذا وقد قيل وفي
بعض النسخ لا واحد منها اى السبب الفاعلي بخصوصه كما مر او اى واحد من الاربعة
والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب العقلي بكونه موضوعا لهذا العلم دون
غيره انتهى وعلى هذا الاحتمال الاخير لا يكون قول الشيخ الذي لا يمكن القول به اشارة
الى ما ذكره من عدم امكان الاله تعالى موضوعا لهذا العلم بل المراد به ان القول بكون
واحد من الاسباب موضوعا ليس بممكن لانه تخصيص بلا مخصص ولا يخفى بعده ثم لا يتوهم

ان ما ذكرنا من عدم المناسبة مندفع بهذا التوجيه اذ هو باق بحاله على هذا ايضا لكنا
لا يخفى وجهه من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها كلها ما هو موصوفه وهي مبتدا
والجملة خبره ومرجع ما والتانيث باعتبار الخبر في اصل الكلام من جهة شيء
ذلك الشيء الجملة التي تجتمع من تلك الاسباب والشيء الكذائي هو مجموع الاسباب
من حيث هو مجموع مثل الكلي والجزئي اه فانها غير مختصة بالاسباب
من حيث انها اسباب بل يعرض المسببات ايضا ثم من البين الواضح
ان هذه الامور اه فيه هذا اهو بالوجه على ان موضوع هذا العلم ليس
هو الاسباب العضوي وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في
كلامه اما الاسباب العضوي واما مثل الكلية والجزئية ونظائرها فعلى الاول نقول
ان موضوع العلم يجب ان يكون مساويا للعلم الذي يبحث عن احواله الخاصة
وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ
ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية
والتعليمية وغيرها فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا لها
وعلى الثاني نقول من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها
هي في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد من البحث عنها في
شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء
من العلوم ما يقع فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان
البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب
الاربعة القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون
البحث على هذا الوجه مزادا حشوا في هذا العلم انتهى وفيه نظر لان وجه الاول
يرجع الى الوجه الاخير الذي ذكره الشيخ من قوله وايضا فان العلم اه ووجه الثاني

يرجع الى الوجه الاول الذي ذكره الشيخ من قوله احدها من جهة ان هذا العلم اه
والصواب ان هذا ليس وجها ثانيا بل هو من تتمة الوجه الاول والغرض دفع سؤال
يورد عليه اما بان البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما لعله لا يكون على وجه لا يكون
مختصا بالاسباب العضوي ولا يكون الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية
لها بل يكون بهذا الوجه من الاعراض الذاتية للاسباب العضوي ودفعه بانا نعلم ان
البحث عنها ليس على وجه الاختصاص بل من حيث هي في انفسها واما بان البحث
عن الامور المذكورة لعله يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد ودفعه بانا نعلم
فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ودفعه بانا نعلم ان
تلك الامور لا بد من البحث عنها وليس محله سوى هذا العلم فلا مجال للقول بكون
البحث عنها في هذا العلم استطرادا او تبعا وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين
لا وجوها والامر فيه سهل اذ اطلاق الجمع على ما فوق الواحد ليس بعزيز سيما في
كتب الحكمة وقد اوردت الحكماء في هذا المقام كلمات واهية لا يسع الايراد
ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها ليشهد بصدق ما قلنا وقيل اذا
كان قريبا عند العقل اه قد حكم في الاشارات ان الحكم بان الحادث لا بد له
من سبب بين حيث قال تنبيه وتذكرة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل
الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد
يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب اخرى من البيان انتهى
وهذا مناف لما ذكره ههنا حيث قال ان هذا الحكم ليس بينا ولعل الصواب ما
في الاشارات لقضاء العقل ببداهة بذلك ثم على تقدير تسليم انه ليس بديهيا
لا ادري انه ما السبب في البرهان لاثبات السببية والمسببية بين الاشياء
التي يدعي الشيخ انه لا بد منه وانه في هذا العلم اذ في هذا الكتاب لم يتعرض
له اصلا بل لم يرد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى البداهة اه

على وجه يصير الامور المذكورة حـ

والتبع حـ

على ما ذكرنا فان كان البيان ابرهانيا هو التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
كونه على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات فقيه اذ لان الميزان المتساوي
في كفته الاشياء الاخرى اذ ليس فيه الا مشاهدة الحس انه لا يترجح احدى كفتيه
على الاخرى مع انه قد يترجح بعد انضمام شيء اليه وقد حكم بان الحس لا
يؤدي الا الى الموافقة والمصاحبة الاتفاقية واما السببية والعلاقة الذاتية فلا و
ثانيا انه اذا حكم العقل بديهة في الميزان بالسببية فقد ظهر ان وجود سببية
ومسببية في الجملة من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه ليس بديهيا مطلقا الا
ان يقال مراده ان الحكم العام بالسببية والمسببية نظري محتاج الى البرهان لا
الحكم مطلقا لكن هذا امر بعيد من العبارة يرد عليه ان الحكم البديهي الجزئي
في الميزان كيف يمكن ان يصير سببا للحكم الكلي ولو قيل الحكم الجزئي في الميزان
ليس بديهيا بل شاهد الميزان وكونه يكون معدا لفيضان الحكم الكلي ففي
هذا يرد انه ليس حينئذ برهانيا كما ادعاه الشيخ ويمكن ان يكون مراد الشيخ
ههنا من ان هذا الحكم اي ان لكل حادث له سبب يحتاج الى برهان هو انه بمجرد ملاحظة
وجود الحادث لا يمكن الحكم ان الحادث له سبب يحتاج الى برهان بان له سببا
اذ يجوز في بادي الراي ان يكون وجوده من ذاته فلابد من تاليف قياس
هو ان وجوده لو كان من ذاته لكان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود
كان يجب ان يكون موجودا دائما فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس واجب
الوجود وانه ممكن واذا كان ممكنا ولم يكن وجوده من ذاته فتخصص الوجود
وتميزه عن العدم مرجح بامر غير ذاته ضرورة فان قلت على ما ذكرته يكون الحكم
باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا قلت نعم لكنه بعد ثبوت الامكان
والكلام فيه وهذا الذي ذكرنا انما هو بعد قطع النظر عن شبهة الاولوية الذاتية
اذ القدماء لم يتعرضوا لها وانما هي من محدثات المتاخرين فافهم واذا كان

كذلك فتبين ايضا اه ابطال الشق الثالث من الاحتمالات الاربعة المذكورة
لموضوعية الاسباب العضوي وبين بصيغة الماضي المجهول وتوجيه الكلام ظ
والا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل ابطال الشق الرابع منها اي يكون
النظر في مجموع الاسباب من حيث المجموع لست اقول جملي وكلي اي
المراد بكل الاسباب السبب الكلي اذ على هذا يرجع الى الشق الثاني الذي ابطله
فان النظر في اجزاء الجملة اه تعليل لقوله والا ايضا من جهة ما هي جملة
باعتبار قد علمت موضوع الجملة غير معلوم و قد قيل وهو ان لا يكون
الكلي باعتبار صفة الجنس بغير ملاحظة الى الجزئيات او لا يكون الكلي جنسا
او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس
فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه في الكلي
وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات
الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه انتهى وهذا جيد ان كان سبق له
ذكر واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة فهذا
هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة وانما افرد ابطاله لانه مع كونه خلفا
يستلزم المطلوب وهو كون الموضوع هو مفهوم الموجود و قد قيل وانما افرده
الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن
الاسباب الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه
موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا الى الاستعداد او طبيعيا او
تعليميا فجري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم انتهى ولا يخفى ما فيه والاولى
ما ذكرنا فافهم فيجب اذا ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
اذ ظاهر انه لا يكون خصوصية الاسباب بل هو الموجود بما هو موجود يصلح

الشق

متخصص الاستعداد

لان يكون موضوعا فيجب ان يكون هو الموجود لا الجسم من حيث هو موجود فلا يرد
انه اذا كان البحث عن شي من جهة لا يلزم ان يكون الموضوع تلك الجهة
الا ترى ان الطبيعي يبحث عن الجسم من حيث الحركة والسكون وليس موضوعه الحركة
والسكون والطبيب ينظر في بدن الانسان من حيث الصحة والمرض وليس موضوعه
الصحة والمرض اذ لولا ان خصوصية الجسم وبدن الانسان ملحوظة في
البحثين ولا يصلح ايضا الجهتان لموضوعية بر ا سها فتنبه فقد بان ايضا
بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم هو
ذات الباري تعالى بان بطلان كون موضوعه الاسباب القصوى وفي بعض
النسخ لا يوجد لفظ هو وعلى هذا ايضا يمكن ان يكون المراد ما ذكرنا بان العطف
للتفسير وان يكون المراد انه بان بطلان هذا الظن ايضا اي ظن ان
الموضوع الاسباب القصوى من حيث الوجود وكذا بان بطلان ان الموضوع
هو الاسباب القصوى باحتمالاته والظاهر هو الاول بل يجب ان يعلم
ان هذا كماله ومطلوبه اي كمال العلم الالهي ومطلوبه الاصلي البحث عن الاسباب
القصوى فصل في تحصيل موضوع هذا العلم في الفصل الاول لم يحصل
موضوع هذا العلم بل انما ابطل فيه كون موضوعه ذات الله تعالى والاسباب
القصوى ولم تثبت بمجرد ذلك ان موضوعه ماذا وهذا انما يظهر في هذا
الفصل فلذا قال ههنا فصل في تحصيل موضوع هذا العلم وقال سابقا في ابتداء
طلب موضوع الفلسفة الاولى حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا
العلم اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فاذا ثبت موضوع
العلم ثبت ان غرضه البحث عن اي شي ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا
من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدائيه اعني الهيولى والصورة
لكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وذلك لان الطبيعي موضوعه

الجسم من حيث الحركة والسكون وغرضه البحث عن عوارضه الذاتية التي يعرض من
هذه الحيثية فعلى هذا لا يصح ان يبحث عنه من الجهات الثلث المذكورة لان البحث
عن وجود الموضوع ومقومات وجوده ومهيته لا يكون في العلم والجوهر يكون
حينئذ عندهم لكن من مقومات مهية الجسم وايضا الجوهرية على تقدير ان لا
يكون حينئذ ليست من العوارض الذاتية للجسم فلا يبحث عنه في العلم الذي
موضوعه الجسم وقد قيل في هذا المقام ان الجوهر من مقومات مهية الجسم و
الهيولى والصورة من مقومات وجوده ولا يظهر لهذا الفرق وجه اذ الهيولى
والصورة ايضا من مقومات مهية الجسم لانهما جزآنه ولعله نظر الى ان
الجزء الخارجي لما كان مقدما في الوجود على الكل بخلاف الجزء الذهني فانه لا
يكون متقدما عليه على ما هو راي البعض فكان الاول من مقومات الوجود وان
كان من مقومات المهية ايضا والثاني ليس الا مقوما للمهية فقط فلهذا المعنى جعل
الجوهر من مقومات المهية والهيولى والصورة من مقومات الوجود
والعلوم تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك اي من ان يكون البحث فيه من
جهة الوجود او الجوهرية او الهيولى او الصورة لان التخصيص فيها ازيد من
التخصيص في الطبيعي قيل في هذا المقام علوم الطبيعي بعضها اصول وبعضها
فروع والاصول هي تحت والاصول ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال
العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة
والحكمة في صنعتها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتولد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع
الاجسام الارضية في اشعة السماويات في نشوها ووجودها واستبقاء الانواع
على الانحفاظ بالحركتين السماويتين اللتين احدهما شرقية سريعة والاخرى
غربية بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو

والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الآثار العلوية ورابعها يبحث فيه عن احوال المركبات
الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن وخامسها علم النبات وسادسها يشتمل عليه
كتاب طبايع الحيوان وثامنها يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة
ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية
فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته
واسبابها وعلاماتها من حيث استعداده للمرض والصحة ومنها احكام النجوم والغرض
فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ودرجاتها في ربع البروج على احوال
هذا العالم وهو علم تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخَلق على الخُلق
ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض
الارضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج
القوى التي في الاجسام الارضية لتصدر فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة
ان يسلب عن بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها
الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد انتهى    وكذلك الخلقيات
اراد بها الحكمة العملية تسمية للشيء باسم جزئه والغرض ان الخلقيات ايضا لا يبحث فيها عن
موضوعها الذي هو النفس او الافعال والاعمال من حيث الوجود والجوهرية او
العرضية او نحوها من الامور التي تبعد عن المحسوسات وقد قيل اي وكذلك العلوم
السياسية والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخص
تحته وان موضوعها تثبت في علم آخر وهو فوقها انتهى وانت خبير بان نفي
كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس بغرض في المقام والاولى ما ذكرناه
واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا او قيل قد علمت
ان اصول العلم الرياضي اربعة وتقسيمه الى الاربعة باعتبار اقسام موضوعه
والشيخ اشار اليها جميعا بقوله اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة اشارة الى



موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع
الهيئة وقوله اما عددا مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب وقوله واما عددا
في مادة اشارة الى موضوع الموسيقى انتهى وقد يخدش هذا بان الشيخ سيذكر بعد
ذلك ان الحساب يبحث عن العدد لا من حيث المادة ولعل ما ذكره هاهنا بنا على
الظاهر وما سيذكره بنا على تدقيق النظر فلا منافاة وقد اطنب بعض الحكما
في هذا المقام بالاكثر جدوى فيه والاقتصار على القدر الذي اوردناه اولى
ولكن ليس ايضا هذا البحث متجاوزا لما ذكرنا في العلم الطبيعي بعينه    والعلوم التي تحت
الرياضيات او قيل الاقسام الفرعية للعلوم الرياضيات كثيرة فمن فروع الحساب
علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل
المحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر وعلم المرايا
وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم الزيجات ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات
العجيبة لحصول النغمات المبتهجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما يشبهه
انتهى    من جهة كيفية تعلق بالمعاني المعقولة الثانية    ولها الوجود العقلي
الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية الكلام يحتمل التقسيم والترديد اما الاول
فبان يكون المراد ان المعقولات الثانية وجودها العقلي اما لا يتعلق بمادة اصلا
هو باعتبار وجودها في العقول اذ العقل لا يطلق عليها المادة اصلا او باعتبار ان يراد
بها ما فيه قوة شيء وفي النفس قوة العلوم فيكون مادة بالنسبة اليها واما الثاني
فبان يكون المراد وجودها في النفس فقط والترديد باعتبار اطلاق المادة على
النفس وعدمه على الاصطلاحين فمعنى الثاني انه لا يلزم يكون وجود المعقولات في
مادة اصلا وعلى الاول يكون في مادة لكن لا في مادة جسمانية    ثم البحث عن حال
الجوهر بما هو موجود او هذه مقدمة اخرى للدليل وحاصل الدليل ان هاهنا كما لا
يكون في العلم الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطق هو المقدمة التي ذكرها اول الفصل

واما يتعلق بمادة غير جسمانية وهو باعتبار وجودها في النفوس لان النفس قد يطلق عليها المادة صح

الى ههنا وهذه المباحث مما لابد منها واذا لم يكن في العلوم المذكورة فلابد ان يكون
لها علم آخر وهذا هو الذي ذكره من قوله ثم البحث الى قوله ولا يجوز ان يوضع لها اه و
اذا كان هذه الابحاث في علم آخر فلابد ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث والا لم
يتصور جمعها في علم واحتمال ان يجعل كل منها علما على حدة ظاهر البطلان والجهة الجامعة
ليست الا الوجود فثبت ان هذا العلم موضوعه الوجود وهذا ما ذكره بقوله ولا يجوز الى
قوله وكذلك منه يوجد ايضا اه وقد قيل لا يبعد ان يكون هذا نحوا على منهج آخر في تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه
كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات
والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما تثبت في علم آخر هو فوقها
وبتم بادني عناية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لابد ان يكون
مطالب في علم هو فوق سائر العلوم واما هذا المنهج فمن جهة ان ههنا امورا لابد
من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهيتها الا في علم آخر هو
غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لابد ان يكون موضوعه اعم من الاشياء وما ذلك الا العلم الا
الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق انتهى ولا يخفى ما فيه لان الامور
التي ذكر انه لابد من اثبات وجودها ومهيتها وقد ذكرها الشيخ في هذا المقام
ليس الا موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الذي كانه اورده استطرادا
وعلى هذا الاستقيم جعل هذا وجها آخر غير الوجه السابق وايضا الغاية التي ذكرها بت
ثابتة اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم من هذه العلوم فيه نفسه ان يكون
في علم اعلى بل يجوز ان يكون في علم آخر منها فلابد من التمسك بما ذكره الشيخ آخرا من ان
هذه الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة فلا يمكن ان يكون في هذه العلوم فاتصل السابق
ذكرنا.      ومن الجسم بما هو جوهر كان الظاهر على اسلوب كلامه السابق لا حقا ان
يقال ومن الجسم بما هو موجود وجوهر وكانه تركه سهوا او اعتمادا على المقايسة



ومن الامور الصورية اه وفي بعض النسخ ومن الامور التصورية وهذا اظهر
وعلى التقديرين اشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر
في اول الفصل حال الطبيعي ثم التعليمي ثم المنطق وههنا اعاد عليها وذكر الطبيعي
والتعليمي فالظاهر ان هذا هو المنطق واين اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق
انها ان لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ههنا قرينة جلية على ان
المراد ههنا ايضا موضوع المنطق ومن له ادنى دربة باساليب الكلام لا
في ان المراد موضوع المنطق ليس الا وعلى هذا فالتعبير عنه بالصورية على ما في النسخة
الاولى اما باعتبار ان العلم صورة المعلوم والموضوع وان كان هو المعلوم لكن
كانه نظر الى اتحاد العلم والمعلوم او انه لما تعرض لوجوده العقلي من انه اما لا
في مادة او في مادة فقد عبر عنه ايضا باعتبار وجوده العقلي واما باعتبار انه صورة
للنفس بجعل الصورة على ما يشمل الاعراض ايضا واما التعبير عنه بالتصورية على ما في
النسخة الاخرى فالامر فيه ظاهر بجعل التصور على ما يرادف العلم ليشمل القضية والقياس
ونحوهما من الامور التصديقية وعلى تقدير جعله على ما يقابل التصديق ايضا نقول ان
موضوع المنطق مفهوم القضية والقياس ونحوهما من الامور التصديقية لا ذواتها
وهو مفهوم تصوري هذا وقد قيل في هذا المقام ان الصورة بمعنى الذي هو     اعلم م
امر بالفعل يصح ان يقال هي اقسام قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة
جسمانية وقسم لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم
يفتقر في قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية
للانسان فانها صور زائدة على ذات النفس والنفس موضوعها وهي مادة
غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول
المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة انتهى وقد ظهر مما ذكرنا بعد
هذا التوجيه جدا بل عدم احتماله مطلقا      ولها كيف يكون الظانه من قبيل

العجبى زيد وعلمه وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات اه فان
قلت لما ثبت فى اول الفصل ان هذه الابحاث ليست فى سائر اقسام الحكمة فما
الحاجة الى هذا الكلام الذى ذكره الشيخ ههنا قلت فى الجواب وجوه احدها
ان من ان ما ذكره اول الفصل مجرد ان سائر العلوم لا تبحث عن هذه الابحاث
لا انه لا يصح عن ان تبحث عنها بنا على ما ذكرنا من الوجه سابقا وما ذكره
ههنا دليل على انه لا يصح عن ان تبحث عنها فى سائر العلوم وثانيها انه دليل
اخر على انه لا يصح ان يكون هذه الابحاث من العلوم المذكورة اذ بنا
الاول على ان البحث عن وجود الموضوع ومقوماته لا يصح ان يكون فى العلم و
بنا هذا الدليل على ان البحث فى هذه الابحاث ليس عن المحسوسات وما يتعلق
بها ولابد ان يكون فى العلوم المذكورة البحث عنها فلا يصح ان يكون تلك
الابحاث من هذه العلوم وثالثها ان غاية ما ثبت من الدليل السابق ان البحث
عن وجود الجسم ومقوماته لا يجوز ان يكون فى خصوص الطبيعى وكذا البحث عن
وجود المقدار ومقوماته فى خصوص التعليمى وعلى هذا القياس وهذا غير مجد
فى المرام اذ لعله يكون البحث الاول فى التعليمى والثانى فى الطبيعى فاراد الشيخ ان
يبطل وقوع كل من تلك الابحاث فى كل من تلك العلوم ولا يخفى انه على الوجهين
الاخيرين لابد فى تتميم الكلام من انضمام القول بان الشيخ لم يتعرض لكون تلك الابحاث
فى كل من الخلقى والمنطق بنا على ظهور بطلانه وبعده عن العقل اما الجوهر
فبين ان وجوده اه كان الظاهر ان يذكر الجسم ايضا ويبين ان البحث عن
وجوده وجوهريته ليس بحثا يتعلق بالمحسوسات بل المقصود الاصلى بيان ان
ذلك لا لبيان حال الجوهر لانه قد وقع استطرادا فى الكلام كما يظهر بعد التامل
فى سياقه على ما اشرنا اليه سابقا فلعل الشيخ لا يبالى بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود
اذ بعد بيان الحال فى الجوهر يعلم منه حال الجسم ايضا بالمقايسة ايضا لكن اثبت

حيثية انه لا يناسب طريق التعليم والارشاد وينافى الانفاق بالمتعلمين والجدب عليهم
لان مثل هذه المسامحات كثيرا ما يوقع الاذهان المبتدئين وملتبس الامر عليهم
واللائق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جدا ويعنى به الصورة المقومة للجسم الطبيعى
اى الصورة الجسمية يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وكانه اراد بالمحدود
ما يقبل التقدير سواء كان تقديرا محدودا او غير محدود على ما يظهر من كلامه فى المنطق
وقد عرفت الفرق بينهما فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن
الثانى من المنطق ولكن للمقدار بالمعنى الاول اه الظاهر ان البحث ههنا عن
المقدار بهذا المعنى ليس مقصودا بالذات اذ البحث كان عن موضوعات
سائر اقسام الحكمة لكنه تعرض له استطرادا فاما النظر فى ان وجوده اى انحاء
الوجود اه يظهر من هذا الكلام من الشيخ ان فى البحث عن المحسوسات لا يكفى كون
الموضوع من المحسوسات بل لابد ان يكون المحمول ايضا منها ولا يخفى ان الحق
ان يكون مراده انه يعتبر فى البحث عما يتعلق بالمادة ان يكون العوارض التى يثبت
له عروضها من حيث يتعلق المادة وعروض الوجود ونحوه للامور المتعلقة بالمادة
ليس من حيث تعلقها بالمادة فليس هو ايضا بحثا عن معنى يتعلق بالمادة
اى كما ان البحث عن المقدار بالمعنى الثانى الاول ليس بحثا عن معنى يتعلق
كذلك البحث عن المقدار بالمعنى الثانى من جهة الوجود وان وجوده اى
انحاء الوجود وجد ليس بحثا عن معنى يتعلق بالمادة كما بينا وان كان البحث عنه بالمادة من حيث تعلقه
من جهة عوارضه الاخرى بحثا عما يتعلق بالمادة وكان علما تعليميا فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته اه قد بين ان موضوع الطبيعى والتعليمى ليس البحث عنهما من
جهة الوجود بحثا عن المحسوسات وما يتعلق بها اى يستفيد الوجود منها بان ذكر
ان موضوع بعض التعليميات كالعدد لا يتعلق ذاته بالمادة وموضوع بعضها
كالمقدار وان تعلق ذاته بها لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة وقد

استنبط مما ذكره في حال الجوهر وفي حال موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو
موضوع الطبيعي اذ ظهر منه ان البحث عن جوهريته ووجوده ليس بحثا عما يتعلق
بالمادة من حيث انه يتعلق بها وان كان ذاته متعلقا بها وقد بقي مما ادعاه سابقا
في اول الفصل موضوع الخلقي والمنطق فذكر ههنا حال موضوع المنطق ايضا بانه
من حيث الذات خارج عن المحسوسات ولا حاجة فيه الى ان يقال ان جهة البحث عن وجوده
ليس من حيثية التعلق بالمادة ولم يتعرض لموضوع الخلقي وحاله اعتمادا على ظهوره
بالمقايسة وههنا قد تمت المقدمة التي ادعاها من ان البحث عن احوال موضوعات
سائر اقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن ان يكون في غير القسم الالهي من
الحكمة بضميمة ما ذكرنا سابقا من ان كونه من الخلقي والمنطق ظاهر البطلان هذا
وقد قيل في هذا المقام الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر ان
ليكون داخلا في الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات سائر
العلوم انما يبحث عن اثباتها ومهيتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد
به بيان وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان
موضوعات المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء التي يقع البحث عن
وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في
علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا
ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث
عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير هذه العلوم النظرية وليس الا العلم الاعلى انتهى
وفيه نظر اما اولا فلما عرفت ان حمل كلام الشيخ منهجين ليس على نهج الصواب
بل هو منهج واحد واما ثانيا فلانه سواء كان كلام الشيخ منهجين او منهجا واحدا
لا يستقيم ما ذكره من ان الشيخ اراد بيان وجه اخر اما على تقدير كونه منهجين فلان
موضوع المنطق كان داخلا في المنهج الاول حيث قال والعلم المنطقي كما علمت اه



فهذا الوجه الاخر الذي ذكره يكون بعينه المنهج الاول وان مراده ان المنهج الاول
كان تتميمه بالغاية التي ذكرها وهذا الوجه بان موضوع المنطق ليس مما يتعلق
بالمحسوسات فظهر الفرق لكن لا يخفى ان مثل هذا الوجه الذي اورده في موضوع
المنطق كان يمكن ايراده في الموضوعات الاخرى بان يقال جهة البحث عنها
من حيث الوجود وانه اي نحو من انحائه ليس من جهة التعلق فلا وجه لافراد
موضوع المنطق من بينها وجعله دليلا على حدة الا ان يقال وجه الافراد اختصاصه
بكونه من جهة الذات غير متعلق بالمادة بخلاف الموضوعات الاخر وورد ايضا
ان هذا الوجه الاخر هو المنهج الثاني بعينه فما وجه افراد موضوع المنطق من
الامور التي ذكرها اولا فكان الصواب ان يضمه ايضا مع هذه الامور ايضا
ولكن يمكن ان يقال وجه الافراد ان ذاته ليس متعلقا بالمحسوسات بخلاف
تلك الامور لان جهة البحث عنها ليست مما يتعلق بالمادة لان الهداية في تلك
الامور وليس ذاته متعلقا بالمادة الا ان يقال فرق بينه وبين موضوع المنطق
لانه قد يتعلق بالمادة وهو لا يتعلق اصلا واما على تقدير كونه منهجا واحدا
فقط لا يحتاج الى بيان فافهم    يتناطح لا يتعلق قوله بالمحسوسات اي يتبادر
او يخوض فيه    معنى المحقق الاضيق معنى الوجود وكانه اراد بالمعنى المحقق
المعنى الذي كان تصوره وثبوته معلوما محققا بالبديهة حتى يصلح ان يكون
موضوعا لهذا العلم كما سيشير اليه ايضا وقد قيل وانما قيد المعنى العام بالمحقق
ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء والممكن العام واللاممتنع
واللامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن
احوال اعيان الموجودات في نفس الامر انتهى ولا يخفى ما فيه لانه لا فرق بين الموجود
وما ذكره من الامور اذ الجميع بحسب المفهوم اعتباري وبحسب الذات موجود
وكانه بناء على قواعده واصوله التي لا يحضرنا الآن    وكذلك قد يوجد

امور يجب ان يجد ويتحقق في النفس اي يجب ان يثبت ويتصور في الذهن
الحاصل انه يجب ان يعلم تصورا او تصديقا لانها امور ضرورية يحتاج اليها في العلوم
وهذا دليل آخر على ان موضوع هذا العلم الموجود قريب من المنهج السابق والفرق
بينهما ليس الا بان في المنهج السابق اخذ موضوعات ساير اقسام الحكمة وبين ان
البحث عن وجودها وكيفيته وكونه مما لا بد ان يقع وليس موضعه الا هذا العلم وبين
ان جميعها الا الموجود وههنا اخذ امورا اخرى غير الموضوعات واجرى الدليل
فيها على النمط السابق وهذا دليل آخر على ما ذكرنا من ان ما ذكره الشيخ ليس دليل
واحد مختص بالموضوعات المذكورة اذ لو لم يكن كذلك لما كان لايراده
الامور التي ذكرها ههنا بعد ذكره في المنهج الثاني على رسم من جملة منهجين
وجه معتد به وقد قيل في شرح هذا الكلام هذا وجه آخر في تحصيل موضوع الفلسفة
الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق بان المبحوث عنه المذكور فيها كان
من جملة امور موجودة بالاستقرار سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود
الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه
المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه
كمن النفس بحدودها وكيفيتها بان يتميز عما عن الموجودات والفرق بينها وبين
ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها
واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها و
الفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه وجود الموجود وكل من هذه الامور
وجوده وجود الموضوع لان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود
بخلاف الوجود اذ لا ماهية له انتهى وفيه نظر لان الفرق الذي ذكره لا يتم فيما بين
هذه الامور التي اوردها الشيخ ههنا وبين موضوعات المنطق التي اوردها في
الوجه السابق لان موضوعات المنطق ايضا امور انتزاعية اعتبارية وهي مشتركة

في العلوم

في العلوم قبل اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم
من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه
او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض المقاصد الغرض
ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث
عنها في شيء من العلوم بل يجب البحث عن وجودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية [margin: وحدودها]
يبحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الآخرين اذ لو بحث عنها
من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت من العوارض
المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل علم يجب ان يكون من
خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص به شيء
من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعا من تلك الجهة امرا عاما و
العلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق ماهيتها اعم العلوم واعلاها انتهى و
مراده باحد الوجهين الآخرين الظاهر انه ما ذكره الشيخ بقوله فبعضها يستعملها
استعمالا فقط وبعضها انما يوجد حدودها وعلى هذا ينافي ما ذكره الشيخ بقوله
سابقا وهو حاصل مراده بالبحث عن الحدود غير اخذ الحدود والذي ذكره
الشيخ بان يكون مراد الشيخ التحديد المتعارف ومراده رد بيان تركبها من الاجزاء
وتحقيق ماهيتها بالبرهان فصار الحاصل ان في بعض العلوم يعرف هذه
الامور لكن لا يثبت بالبرهان ان اجزاءها كذا وكذا فافهم    وليست من
الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اي ليست من
الامور التي لا يكون صفات بل ذوات اذ الامور التي يكون وجودها غير
وجود الصفة للذات لا يكون صفات اذ لو كانت صفات كان وجودها
وجود الصفات للذوات وكان الغرض من هذا الكلام سوى حسبه تمهيدا
لما ذكره بعده من انها ليست ايضا من الصفات التي يكون لكل شيء ذي ما يتوهم

ان تلك الامور لعلها لا تكون صفات وعوارض حتى يجب ان يبحث عن عروضها لشئ بل صفات ذوات وح لو فرض ان لها احوالا وعوارض يحتاج الى البحث عنها فينبغي ان يجعل تلك الامور موضوعات لعلوم لا ان يبحث عنها في هذا العلم الاعلى وهذا التوهم وان كان ظ الدفع بانه وان فرض ان هذه الامور ليست صفات بل ذوات لكن البحث عن اثبات وجودها وانه من اي كون من انحاء الوجود واقسامه لا يمكن ان يكون في سائر العلوم الحكمية ولا ايضا يمكن ان يقع فرض ان تلك الامور موضوعاتها اذ لا يمكن ان يبحث عن وجود موضوع علم وكيفيته في ذلك العلم فلابد ان يقع في علم اخر ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم بكفالة موضوعية الموجود ولكن الشيخ تنزل عن هذا او ذكر انها ليست من الذوات بل من الصفات والعوارض جزاء وقد قيل الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات المتضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات المخالفة المحقق الوجوده بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لكن قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليس لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكن غيرها في الذهن لانها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات

فی علوم

نسخه
الا وجود الذوات المخالفة

المهم

بهذه

بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها كون من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان باي اعتبار كان لان المس بعرض هو ما ليس له وجود بوجه من الوجوه الا وجود الذوات انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهم الذي قرره ليس بعيد جدا لكن ما ذكره او لا في تفسير العبارة اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات المخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة لا يفهم معناه ولا يظهر استقامته وكان النسخة التي وجدت ايضا مغلوطة او يكون مراده بالصفات الذاتية الذاتيات حتى يكون المعنى انها ليست مما لا وجود لها الا وجود الذاتيات للشئ بل لها وجود الصفات والعوارض وكذا لا يظهر ايضا وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره اخيرا من انه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود ولا ادري انه على ما حمل عبارة الشيخ واستنبط منها هذا الاشعار ولا ايضا من الصفات التي يكون لكل شئ او لعل الغرض منه دفع توهم ان هذه الامور لعلها يكون من عوارض كل شئ وح يجوز ان يكون تلك الامور موضوعات لهذا العلم ولا حاجة الى جعل الموجود موضوعا وقد قيل اي ليست ولا واحد منها من الامور العامة لكل شئ كالشئ والممكن العام ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة انتهى ولا يخفى ان كون الشئ من الامور العامة لا يستلزم كونه بديهيا غير محتاج الى اثباته لشئ الا ان يقال لما كان اكثر الامور العامة كثير منها كذلك وتكفي هذا التوهم ويمكن ايضا دفع هذا التوهم بانه سلمنا ان مهيتها واثباتها بديهية لكن البحث عن نحو وجودها وكيفيته لازم اذ كذلك

ولا بد ان يقع البحث ذلك في هذا العلم بعنوان موضوعية الموجود ولا يجوز
ان يخص البحث بمقولة حتى يكون موضوع البحث عنها تلك المقولة كالجوهر مثلا لا غير
ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من العوارض الذاتية له لعمومه بالنسبة اليه
والا لكونها عوارض في الجملة لا شك فيه وانه يجب ان يكون الموضوع
لهذه الصناعة هذا وقد اورد عليه انه مناف لما ذكره في البرهان من ان موضوع
هذا العلم الموجود والواحد وانت خبير بان الامر فيه سهل اذ ليس غرض
الشيخ انه يجب تماما ان يكون الموجود موضوع هذه الصناعة بل الحق انه
لا شك ان الموجود اولى بالموضوعية من الواحد ونحوه وان كان يجوز كون
الموضوع هو الواحد ونحوه كما ذكره في البرهان على سبيل التجوز وانما
على سبيل الامتحان ولاستغنائه عن تقدم مهيته وجعل انيته اه كانه تتمة لوجوه
السابقة وتذنيب لها اذ بدون ذلك لا يتمشى موضوعيته ولا يفيد
الوجوه السابقة كما لا يخفى وقد قيل هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى
هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات
محقق الذات غنيا عن تقدم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلاثة في شيء
من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا
يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها فلا يكون تلك الاحوال
او يكون اعم من الموجودات
المطلوبة اعراضا خاصة له انتهى وانت خبير بان وجوب كون موضوع
هذا العلم متصفا بالصفات الثلاثة المذكورة ليس امرا بينا حتى يكون هذا الوجه
وجها عليحدة بل انما يظهر ذلك بملاحظة الابحاث المذكورة السابقة فالاولى
جعل هذا تتمة لسابقه كما ذكرنا اذ كل منها لا يتم بدون الاخر ثم ما ذكره من ان
غيره من المفهومات اما ان يكون لا يوجد اصلا اشارة الى ما مر منه سابقا
من ان الشيء والممكن العام ونحوهما مفهومات اعتبارية لا وجود لها وقد مر ما فيه

هذا

فنذكر ومطالب الامور التي تلحقه بما هو موجود اه قيل كل ما يلحق الشيء لذاته
ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك
الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون الامر
العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب
كلام الشيخ الى التناقض حيث قال ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض غريب
ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ
هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص
او توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس
كذلك فان الفصول المقسمة للجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره
كل واحد منها عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه انتهى و
فيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا
على ان يصير نوعا خاصا من انواعه لا بد ان يكون لازما لذاته فالنسبة
الى التوهم لا يمكن توهما فكان الصواب ان يبين العرض الذاتي هو ان
لا يحتاج الشيء في عروضه له الى ان يتخصص وذلك لا ينافي كونه اخص
واما ثانيا فلان الالهي يبحث عن العدد والمقدار وعن العقل وعروض
العدد والمقدار للموجود يتوقف على ان يتخصص بالكم المنفصل والمتصل
اللذين هما نوعان من الموجود وعروض العقل يتوقف على ان يتخصص
بالجوهر الذي هو ايضا نوع منه فيلزم ان لا يكون تلك الابحاث بحثا
عن العوارض الذاتية لموضوع العلم ولما كان المقام لا يخلو عن شوب
شبهة واشكال فلا باس ان نبسط الكلام لايضاح الحال وازالة الاشكال
حسبما يسعه المجال ولا نبالي بان يؤدي الى الاطناب او يجر الى الاسهاب
والله الموفق للصواب فنذكر اولا ما ذكره القوم ثم نبين ما هو الاقرب الى

الصواب في نظرنا القاصر قال غياث الحكماء الناظرون في الكتاب قرروا ان
الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما سيظهر من تقسيمه
الى اقسامه واحوال تلك الاقسام لا كل من تلك الانواع وان اطلاق العرض
الذاتي على كل واحد من تلك الانواع مسامحة واستشكلوا واوردوا الايراد
بوجوه احدها ان الانقسام الى الخط والسطح انما هو بتوسط انقسامه الى الكم[2] الى
المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط والسطح والجسم عرضا ذاتيا او نقول ان اثبات
وجودها من وظايف هذا العلم وثانيها ان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط
انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو منطقي وثالثها ان كل واحد من الوحدة والكثرة
والقوة والفعل انما يشمل الموضوع مع مقابله كما ان كل واحد من الانواع
كذلك فاله فصل يجعل في الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام الى الانواع
وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي ثم اجابوا بما استحسنه
وارتضاه واستحسنه بعض اجلة المعاصرين القاصرين فقالوا الجواب عن الاول
ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى ما تحتها والشيخ يريد ان
الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام الى ما تحتها
عرضا ذاتيا واجابوا عن الثاني بان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي و
الجزئي عرضا ذاتيا وهما عرضان للموجود من غير احتياج الى ان يصير طبيعيا او
تعليميا او طبيعيا وعن الثالث بان الشامل على سبيل التقابل ما يكون شاملا
مع مقابل واحد واقول الصواب عندي ان ليس شيء من الردود والايرادات
والكل مبني على سوء فهم المراد والذي احسب واری ان الرئيس لم يجعل الانقسام
الى الانواع عرضا ذاتيا بل نظر الى ان البحث عن المقولات بحث عما هو
بمنزلة انواع الموضوع[2] وانواع انواعها وعما هو بمنزلتها لخصوصها بل من حيث
انه عام فيكون البحث من احوال الموجود المطلق والبحث عن الكلي والجزئي واحوالها

وانقسام الكم صح

وهو الموجود وفي كل علم يبحث عن انواع الموضوع صح

بحث عما هو بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع وقد تقرر في البرهان انه قد
يكون موضوع المسألة او ما بمنزلته عرضا ذاتيا لموضوع العلم واما ان المقولات
بانواعها بمنزلة انواع الموجود والكلي والجزئي واحوالهما اعراض ذاتية فقد
اوضحنا في كتابنا رياض الرضوان باوضح بيان والان نشير الى الوجه فنقول
ان الجوهر والعرض اعتبر في حدهما الاسمي معنى الموجود فقيل العرض هو الموجود
في موضوع والجوهر هو الموجود لا في موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار
يصيران بمنزلة نوعي الموجود وانواعهما كانواع انواعه بخلاف ساير
ما جعله بمنزلة الاعراض الذاتية فانه لم يعتبر في حدودها الاسمية ولا في
حدودها الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى انه بما حققناه ظهر ورود الايرادات
كلها واما الاجوبة التي نقلناها فمع ما فيها من التكلفات والتعسفات مبنية
على مقدمات ممنوعة ومدعيات باطلة مقدوحة وبعد الاغماض والاعراض
عن التعرض والاعتراض لا يجدي ولم تبنى عليها شيء انتهى كلامه وههنا ابحاث
احدها ان ما قرره الناظرون من ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض
الذاتية غير ظاهر بل الظاهر انه جعل نفس النوع منها وما ذكره من ان الوجود لا يحتاج
في ان ينقسم الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبلها لبيان انها انواع
اولية للموجود ولا يشعر ذلك اصلا بان مراده جعل الانقسام من الاعراض
الذاتية وثانيها انهم بعدما قرروا ان الشيخ جعل في الصورة الاولى العرض
الذاتي هو الانقسام وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي
على ما صرحوا به في الايراد الثالث فلا يتجه ايرادهم الثاني بان انقسام الشيء
الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني وهو ظاهر الا ان يقال
ليس مرادهم ان الانقسام ليس عرضا ذاتيا لانه بتوسط الانقسام الاخر[3] بل
على ان عروضهما ليس اولا وبالذات بل بتوسط عروض المعقول الثاني لكن على هذا

بل انما جعلنا كون الانقسام اليها بتوسط الانقسام الآخر صح

لا مدخل فی جوابه لما قالوا من ان الشیخ فی هذا القسم جعل نفس الکلی والجزئی عرضا
ذاتیا لان المورد ما انکر ذلک الا ان یقی ذکره للتوضیح والاستطراد وحاصل
الجواب ما ذکره بعده من قولهم وهما یعرضان للموجود من غیر احتیاج اه وسیجیء
بسط القول فی هذا الجواب ان شاء الله تعالی وثانیها انه بما ذکرنا من انه لا یظهر من کلام
الشیخ انه جعل العرض الذاتی فی الصورة الاولی الانقسام اندفع ایرادهم انه لیس
ولا حاجة الی ما ذکروه فی الجواب الاول لیس بمستقیم اذ لا مدخل فی المقام لان غرض
الشیخ لان الانقسام الی الاجناس عرض اولی مع کون الانقسام الی ما تحتها عرضا ذاتیا
وکان الکلام فی العرض الذاتی فابطل اذ من سیاق الکلام ان غرضه من نقل
الاصطلاح فی انقسام الموجود الی الجوهر والکم والکیف الی انقسام فیه ان یبین
انه من الاعراض الذاتیة المطلوبة فی العلم حتی یصح جعله من مطالب هذا العلم سلمنا
ان غرض الشیخ ما ذکروه لکن خلاصة الایراد باق بحالها لان الشیخ ذکر ان
مطالب هذا العلم الامور التی تلحق الموجود بما هو موجود من غیر شرط فاذا کان
التقسیم الی الانواع مشروطا بالتقسیم الی الاجناس فلم یصح ان یکون من مطالب
العلم ولا ینفع ما ذکروه فی الجواب ولو زادوا فی الجواب ان الموجود کما یصح
انقسامه الی الاجناس یصح انقسامه الی الانواع ای کما ان الانقسام الاول لیس مشروطا
فکذلک الثانی فعلی تقدیر صحته کان هذا کافیا فی الجواب ولم یحتج الی ان الشیخ
اراد ان الانقسام الی الاجناس عرض اولی ولا یلزم ان لا یکون الانقسام
الی ما تحتها عرضا ذاتیا وخامسها انه بما حققه عبارة المحاکمات لا یندفع الایرادات کلها
بانه ان حاصل ما حققه لیس الا ان غرض الشیخ لیس ان انقسام الموجود الی الانواع
عرض ذاتی له بل ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود لان المقولات
انواع له ومن المقرر ان فی العلوم قد یبحث عن نوع الموضوع وکذا البحث عن
الکلی والجزئی ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتیة لانهما من عوارضها الذاتیة

وقد تقرر انه قد یبحث فی العلوم عن احوال العوارض الذاتیة لموضوع العلم فهذان
البحثان صح ان یکون موضعهما هذا العلم ویناسب ان یبحث عنه وزیف
بانه یرد هذا الحکم مادة الاشکال اما اولا فلان الاشکال الذی کان باعتبار
ان الکلیة والجزئیة ونحوهما لیست من العوارض الذاتیة للموجود باق بحاله ولم
یندفع بما ذکره وهو ظاهر فیحتاج الی جواب آخر واما ثانیا فلانه قد خلط
البحث عن العوارض الذاتیة لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتیة بالبحث
عن وجود نوعه وعوارضه الذاتیة وهو ان یجعل النوع او العوارض الذاتیة
موضوعا ویثبت له احوال وهذا انما یجوز وما نحن فیه لیس کذلک
اذ الکلام فی انه یبحث فی هذا العلم وجود الجوهر والکم والکیف مثلا ولا
یمکن ان یکون المسئلة ان الجوهر او الکم موجود للوجوه الثلاثة التی نقلنا
عن عبارة المحاکمات عند شرح قول الشیخ ویستبین عن قریب ان
البحث عن وجوده لا یجوز ان یکون الا فی هذا العلم وح لا بد اما ان یجعل
المسئلة ان الموجود جوهر مثلا او الموجود منقسم الی کذا وکذا فلا بد ان یثبت
ان الجوهر او الانقسام عرض ذاتی للموجود حتی یتم الکلام فظهر ان ما حققه
لا یسمن ولا یغنی من جوع ویرد علیه ایضا انه ان کان مراد الشیخ ما ذکره لما
کان لتعرضه لان انقسام الموجود الی الجوهر والکم والکیف لا یحتاج الی انقسام
آخر قبله اذ لو کان تلک الامور نوع النوع ایضا لما کان مخلا بالمقصود
اذ کما انه یصح ان یجعل موضوع العلم کذلک یصح ان یجعل نوع نوعه کما صرح
به نفسه ایضا والحاصل ان محصل الاشکال ههنا ان العرض الذاتی الذی یبحث عنه
فی العلم ان کان المراد به انه یلحق الشیء من غیر شرط اصلا کما هو ظاهر کلام الشیخ
ههنا فیلزم ان یکون لازما للموضوع ولا یجوز ان یکون اخص منه فیشکل الامر
فی المحمولات الخاصة کالجوهر فی بحثنا هذا او غیره مما لا یخفی ولو قیل ان الجوهر



والکلام هنا فی البحث الثانی
بیانه ان ما تقرر انه قد یکون موضوع
المسئلة نوع موضوع العلم او عوارضه
الذاتیة صح

موضوع المسئلة نوع عام

ليس محمولا بل انقسام الى الاجناس فلا يكون. فيزداد الانقسام الى الانواع
التي تحت الاجناس بشرط الانقسام الى الاجناس فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا و
سيبطل ايضا تمثيل الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط على ما نقل سابقا
عن بعض اجلة المتاخرين وان كان المراد انه ما لا يحتاج الموضوع في لحوقه له
الى ان يتخصص فلا ينافي ان يكون اخص فيزداد انواع الجوهر والكم مثلا
يحتاج الموجود في لحوقهما له الى ان يتخصص وكذا الكلي والجزئي ونحوهما
الى غير ذلك مما لا يحصى في هذا العلم وفي ساير العلوم وان اريد انه لا يحتاج
الى ان يتخصص تخصصا عرضيا كتخصص الجسم باستعداد الحركة والسكون و
بدن الانسان لحيثية المرض وبذلك يفرق بين كون علم جزء العلم وبين
كونه فرعا له بان يقال الاحوال التي يعرض موضوع العلم مع التخصصات
الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم وجزء منه كاحوال النبات والحيوان والانسان
بالنسبة الى العلم الطبيعي وما كان عارضا له بعد تخصص عرضي فهو فرعه وتحته
كالطب الذي يبحث عن احوال بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية
لما كانت عرضية بالنسبة الى بدن الانسان كان العلم الباحث عن احواله من
هذه الحيثية فرعا للطبيعي لا جزء ولذلك جعل الطبيعي ايضا فرعا للالهي لا جزء منه
لان تخصص موضوعه بامر عرضي هي من قطع النظر ان مفهوم الموجود الذي هو
موضوع الالهي ليس تخصصه بشيء تخصصا ذاتيا وبنا الكلام على انهم جعلوا المقولات
بمنزلة الانواع للموجود وان الموجود انواعها انواعه كما هو راي الشيخ ووجوه
عليه في هذه المباحث يقول ان موضوع الطبيعي وان كان تخصصه بامر عرضي
صح يكون الاحوال المختصة به ايضا داخلة في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود
بل فرعا له كما ان موضوع الرياضي هو المقدار المجرد مع المادة ليس تخصصه تخصصا
عرضيا بل تخصص الموجود الى حد ينتهي اليه تخصص ذاتي على ما جرد اعليه هنا فيلزم

ان يكون الرياضي داخلا في العلم الالهي لا واقعا تحته وايضا يلزم ان يكون
مباحث الكلي والجزئي ونحوهما خارجا عن هذا العلم لان عروضها لا يحتاج
الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني وهو تخصص عرضي على ما هو المتعارف هنا
ولو قيل ان المراد بالعرض الذاتي هنا ما هو مصطلح البرهان من كونه
داخلا في حد الموضوع او كون الموضوع او جنسه داخلا فيه فلا يستقيم ايضا
اذ كثير من محمولات العلوم بل اكثرها على الظاهر ليس كذلك مثلا فيما نحن فيه
الكلي والجزئي ونحوهما ليس كذلك اوليس شيء منها داخلا في حد الموجود
ولا الموجود او جنسه داخلا في حدها وكذا لا يمكن ان يكون المراد بالعرض
العرض الاولي اي ما لا يكون له واسطة في العروض كما لا يخفى والذي يخطر
بالبال في حل الاشكال ان هذه المباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه وافراد بعض
العلوم عن بعض ليست مباحث عقلية كان بناؤها على مقدمات قطعية و
قياسات برهانية بل هي مباحث اصطلاحية وبناؤها على مقدمات
استحسانية وعلى هذا نقول اذا كان معنى موضوعا لعلم وكان له انواع
واقسام وكان بعض انواعه واقسامه مما ليس له احوال كثيرة وعوارض غفيرة
ومباحث متشعبة ومطالب متفننة وكان لبعض انواعه ما له ذلك اما
مطلقا واما مقيدا بقيد فكان الانسب ان يجعل احوال البعض الاول
من جملة العلم الذي موضوعه ذلك المعنى واحوال البعض الثاني علما
آخر واقعا تحته والقوم كانهم صنعوا كذلك وبنوا الامر في هذه المباحث
على ذلك مثلا الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي له انواع واقسام
كثيرة ووجد والبعض الاقسام منها ذا مباحث كثيرة كالجسم الطبيعي مقيدا
بالحركة والسكون والعدد والمقدار من دون تقييد والنفس الناطقة
من حيث كونها مبدا على الافعال والاعمال من حيث تؤدي الى صلاح

المعاش والمعاد والمعقولات الثانية من حيث توصل الى المجهولات فجعلوا
كلام هذه المباحث علما برأسه واخرجوه من العلم الذي موضوعه الموجود
ومباحث الاقسام الاخر لما لم يكن كذلك ادرجوها في ذلك العلم بعض م
فلذلك صارت مباحث المفارقات وكونها من جملة ذلك العلم وقس
عليه حال الطبيعي والطب فان بعض انواع الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من
حيث الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة مهمة جعلوها علما برأسه وافردوه
عن الطبيعي وادرجوه تحته بخلاف مباحث الحيوان والنبات والانسان
لا من هذه الحيثية فانهم جعلوها من اجزاء الطبيعي ومن فالعرض الذاتي لمفهوم الموجود
الذي يبحث عنه في العلم الالهي يجب ان يعرف بانه الذي لا يحتاج الموجود في
لحوقه الى ان يتخصص تخصصا صار به موضوع الطبيعي والتعليمي والخلقي والمنطقي
ولا يعتبر احتياجا الى تخصص سوى ذلك كعروض الفصل المحتاج الى تخصصه
بالجوهرية وعروض المقدار والعدد المحتاج الى تخصصه بالكم المتصل والمنفصل
وقس عليه حال مباحث الطبيعي مثلا فما كان من العوارض التي تعرض الجسم
الطبيعي من دون حاجة الى التخصص بحيث يصير موضوعا للطب او علم آخر من
فروع الطبيعي كان من العوارض الذاتية بعلم الطبيعي وكان يجب ان يبحث
عنه في الطبيعي وما كان عروضه محتاجا الى مثل ذلك التخصيص كان خارجا
عنه وموضعه العلم الذي ذلك المخصص موضوعه لا يقال عروض الكلي و
الجزئي ونحوهما يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم
المنطق فيجب ان يكون البحث عنها خارجا عن العلم الالهي لان موضوع المنطق
ليس المعقول الثاني مطلقا بل من حيثية الايصال وعروض الكلي مثلا للموجود
لا يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني مقيدا بهذه الحيثية بل مطلقا
وعلى هذا ارتفع الاشكال من دون تكلف وكان قول الشيخ فانه ليس

ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان
يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ناظرا الى ما ذكرنا فاحفظ
هذا فانه يخلصك من كثير من الشبهات التي في هذا المقام في
كلام الاقوام     وبعض هذه الامور هي له كالانواع انما قال
كالانواع لان مفهوم الموجود ليس نسبته اليها ذاتيا بل عرضيا فانه مقول
بالتشكيك بالنسبة اليها واما كونها بمنزلة الانواع فكان وجهه انها حقايق
محصلة يحصل من تحصل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فكانها انواع
لها بخلاف ما سيذكر بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما فانه لا يحصل
من تخصص الموجود بها وتحصله في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فليست بمنزلة
الانواع وفيما نقلنا عن عبارات الحكماء وجه آخر لكون هذه الامور بمنزلة
الانواع دون الامور التي سيذكر وقد قيل قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك الاجناس نسبة ٢
العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الوجود بما هو موجود كنسبة الانواع
الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي
كالانواع ولم يقل انها انواع لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية يقل م
ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده لان هذه
المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور التي تعرض الماهيات
في الذهن والوجود لا ماهية لشيء ولا ذاتية ولا له صورة في الذهن مطابقة ليس م
له حتى يعرض له الكلية والجزئية وغيرهما من المعقولات بل هو صريح الانية
الخارجية فكيف نسبة الذاتي والجنس اليه ليس بخارج عن حقيقة افراده
التي هي الحقائق ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون
هي من عوارضه الذاتية كالقسمة الى الاثنين وغير الاثنين فان الجوهر لا ينقسم

الیها الا بعد قسمته الی الحیوان وغیر الحیوان وکذا لا ینقسم الی الحیوان وغیره
الا بعد ان ینقسم الی النامی وغیره و هذه الامور من الاعراض الغریبة للجوهر
بما هو جوهر انما العرض الذاتی للاقسام من الجوهر هو مثل قابل الابعاد و مقابله
انتهی و لا یخفی ان ما ذکره ان الوجود لا ماهیة له و لا صورة فی الذهن فامر
وراء[2] المتعارف و لا یصل الیه افهامنا ولیت شعری انه اذا لم یکن له صورة طور هو
فی الذهن فکیف یحکم علیه بحکم کما حکم علیه فی هذا الکلام بکثیر من الاحکام من کونه بلا
ماهیة و بلا صورة فی الذهن وعدم عروض الکلیة والجزئیة له وکونه شبیها بالفصل
و للجنس وکونه ذا افراد و خارجا عن حقیقة فرده الی غیر ذلک علی ان الکلیة
لیست الا کون الشیء ذا افراد و ان اراد ان الحاصل فی الذهن لیس کنهه
بل وجهه فعلی تقدیر تسلیمه نقول لیس الکلام الا فی هذا الوجه الذی نفهمه من
الوجود و ما یقولون انه موضوع هذا العلم لیس الا هذا المفهوم و لا شغل لنا
بما هو کنهه و مصداقه و لا شک ان هذا المفهوم مما یصح اتصافه بالکلیة و
کونها فقد انهدم بنیان ما ذکره و ما قاله من ان انقسام الموجود لما کان الی المقولات
اتفاقا او لیس فکانت عوارض ذاتیة له فقد عرفت ما فیه من لزوم عدم کون انواع
المقولات التی انقسام الوجود الیها انقسام بامر بل اعراضا ذاتیة فینبغی ان تامل
لا یبحث عنها[2] وقد عرفت وجه الخلاص عنه فتثبت و بعض هذه له فی هذا العلم مع انه یبحث عنها
کالعوارض اه قد مر وجه عدم کون هذه الامور بمنزلة الانواع و اما جعلها
بمنزلة العوارض لا العوارض مع ان الحق انها عوارض حقیقة فلعله رای فیه
موافقة القسمین فی التعبیر عنهما فلما قال فی القسم الاول کالانواع قال ههنا کالعوارض
و هذا لیس ببعید من دأب الشیخ وعدم مبالاته بامثال هذه الامور او نقول ان
المتبادر من المعروض ان یکون امرا حقیقیا محصلا و الموجود لما لم یکن کذلک
فکان هذه الامور بمنزلة العوارض له و قد قیل کون هذه الامور کالعوارض



للموجود بما هو موجود و کون غیرها کالمقولات و ما تحتها کالانواع مع کون
الجمیع مما یصدق علیه الموجود لانه من دقة وصعوبة اما کونها کالعوارض
ولیست بعوارض فلانه من انها لیست من العوارض الخارجیة
للاشیاء کالسواد والحرکة وغیرهما ولا من العوارض الذهنیة لها کالکلیة
والجزئیة وغیرهما المعدل انها عروض اللاهیات الموجودة نحو ضرب
من التحلیل والاعتبار انتهی ولا یخفی ما فی قوله ولا من العوارض الذهنیة
لها کالکلیة والجزئیة وغیرهما اما اولا فلان هذه الامور ایضا من الامور
الانتزاعیة التحلیلیة و اما ثانیا فلان بعض الامور التی ذکرها الشیخ هو
الکلیة والجزئیة فکیف یصح هذا الکلام فی توجیهه والقول بان ما ذکره
الشیخ هو الکلی والجزئی لا الکلیة والجزئیة فلعل الاولان من الامور
التحلیلیة الانتزاعیة عنده دون الاخیرین وعلی هذا یندفع[2] الثانی ایضا مما الایراد هو
لا یجد له محصلا ولیت شعری لم لم یقل ههنا ایضا علی قدر ما ذکر فی سابقه
ان الوجود لما لم یکن له صورة فی الذهن فلا یعرضه الکلی والجزئی و
نحوهما حقیقة فلذا قال انها بمنزلة العوارض ولعله لعدم جریان هذا الوجه
فی الواحد والکثیر والقوة والفعل اذ لیست من العوارض الذهنیة
لم یتعرض لهذا الوجه ههنا فتامل و لقایل ان یقول انه اذا جعل
الموجود اه قال بخاتمة الحکماء اقول لقایل ان یقول وجه ورود هذا
الایراد غیر ظاهر فان الموضوع هو الموجود مطلقا علی ما قرره و ظاهر
ان اثبات مبادی الموجودات الخاصة لیس اثبات مبادی الموجود
المطلق فمن این لزم البحث عن مبادی الموضوع الممنوع فلزوم الامر
الممنوع ممنوع و لا یذهب علیک ان هذا لیس هو الجواب الذی یشیر
الیه بقوله ثم المبدأ لیس مبدأ للموجود کله اه و بون بین بین الامرین ثم

اقول لتوجيه السؤال وتحريره وجوه منها انه اذا كان للعلم موضوع له افراد
لم يجز اثبات جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزامه اثبات الموضوع
اذ لا وجود له الا في تلك الافراد ولعله اراد بالموجودات في قوله لم
يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات جميع الموجودات حسبما
يفيده الجمع المحلى باللام فتم التقريب ويظهر وجه قوله لان البحث في كل علم
عن لواحق موضوعه لا عن مباديه وبهذا الظهر وجه الجواب الذي اشار
اليه ثانيا بقوله ثم المبدا الخ انتهى ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان كل علم له
موضوع كلي يكون البحث عن افراد ذلك الموضوع اما كليا او جزئيا او
بناء على ما تقرر ان القضايا الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم فهذا العلم مثلا لما
كان موضوعه الموجود المطلق كان مسئلته اما كل موجود كذا او بعض الموجود
كذا وعلى هذا فالظاهر ان قولهم ان في العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع
بل عن لواحقه يراد به انه لا يبحث عن مبادي افراده التي هي موضوعات
المسائل بل يبحث عن لواحقها التي هي محمولاتها فاتجاه الايراد ظاهر لان ال
مرادهم انه لا يبحث في العلم عن مبادي اصل الموضوع ومفهومه لكن نقول
ان مفهوم الموجود ايضا من الموجودات غاية الامر ان يكون موجودا ذهنيا
فاثبات مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم اثبات مبدا مفهوم
الموجود ايضا اذ ليس اثبات مبدائية المبادي مخصصا بالموجودات الخارجية تلك مر
بل هي للموجودات ذهنية او خارجية فيلزم الامر الممنوع ومنعه غير مسموع
ولو فرض ان البحث عن الموجود ليس باعتبار وجوده الذهني وان اثبات
مبادي الموجودات مخصص بالموجودات الخارجية فلا شك ان كون
الخارج ظرفا لنفس الوجود بمنزلة وجود خارجي له والبحث عنه لا بد ان يكون
بهذا الاعتبار ان لم يكن باعتبار الاسم منه وظاهر ان المبدا مبدا لذلك



المفهوم ايضا اذ لسبب الواجب تعالى صار الخارج ظرفا لنفس مفهوم الموجود
كما لم يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا اي كون
الخارج ظرفا لوجوده في العلم كذلك لا يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب
كون الخارج ظرفا لنفسه ايضا اذا كان البحث عنه بهذه الجهة اذ العلة
مشتركة والتفرقة مشتركة فعلى هذا ايضا يتجه الايراد وعلى التقديرين لا يتجه
ما ذكره من عدم اتجاه الايراد ولا يخفى انه على الوجه الثاني لا يتجه الجواب
الثاني من الشيخ اذ المبدا وان لم يكن مبدا لكل الموجودات لكن لا
شك انه مبدا لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني وباعتبار كون
الخارج ظرفا لنفسه بل باعتبار الوجود الخارجي ايضا عند من يقول بوجود الوجود
في الخارج فح لا يتم الجواب فالاولى ان يقال ان الشيخ لعله لا يرى هذا الامر مفسدة
بل المفسدة عنده اثبات مبادي افراد الموضوع اذ هي الموضوع الحقيقي
في المسائل ولعله لا يخلو عن تكلف او يقال ان السائل والمجيب لما كان
هو نفسه فهو اعرف بقصده فلعله كان سؤاله على النحو الاول لا على النحو
الثاني وكانه لم يتفطن بهذا النحو من السؤال وسنذكر ان شاء الله تعالى الجواب
عن هذا النحو ايضا هذا ثم نقول ان في توجيهه وتحريره الذي ذكره سؤال حيث
ظاهر الا ان ما ذكره انه مستلزم للمحذور الممنوع وهو اثبات جميع افراد
الموضوع وظاهر ان اثبات مبادي جميع الموجودات لا يستلزم اثبات جميع
افراد الموجود بل هو اثبات بعض افراده التي هي تلك المبادي
ولا محذور اذ يجوز ان يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات بل يكون
بديهيا فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الذي هو المحذور الممنوع لا يقال ان
اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات اذ
العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ما هو المقرر عندهم فاذا كان

اثبات مبادی جمیع الموجودات بالبرهان یلزم ان یکون اثبات جمیع
الموجودات ایضا بالبرهان ضرورة توقف اثباتها علی اثباتها لانا نقول قد خصّصنا
خصوصا هذه المقدمة بالمحسوس والبدیهی وظاهر ان کثیرا من الموجودات
محسوسة بدیهی فلا حاجة فی العلم بوجوده الی العلم بوجود مبدئه هذا وقد
قیل فی المقام منشأ هذه الشبهة اما الخلط بین الطبیعة من حیث هی هی و
الفرد او الخلط بین الطبیعة من حیث هی هی والطبیعة علی الاطلاق و
لیس یلزم من کون بعض افراد الطبیعة ذا مبدأ ان یکون الطبیعة من حیث
هی ذات مبدأ ولا ایضا یلزم من کون الطبیعة علی الاطلاق علة وعدلة
تقدم الواحد بعینه علی نفسه فان من شرط التناقض وحدة الموضوع وحدة
بالعدد ولا بالعموم انتهی وبما قررنا ظهر ما فیه ایضا ثم لا یخفی ان قوله ولا ایضا یلزم
الی ما لا دخل له بالمقام بل کان الصواب ان یقول ولا ایضا یلزم کون الطبیعة
علی الاطلاق ذات مبدأ کون الطبیعة من حیث هی هی ایضا ذات مبدأ
ولعله لم یقل هذا بناء علی الظهور ولما ظهر من کلامه ان الطبیعة علی الاطلاق ذات
مبدأ وکان الظاهر ایضا انها مبدأ فیلزمهم فی المقام دور فتعرض له فیه
بهذا القول ولا یخفی ما فیه والجواب عن هذا ان النظر فی المبادی وفیه هذا
هو الجواب الحق المبتنی علی النظر الدقیق والبحث اللطیف وهو ان البحث
عن مبادی الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتیة المختصة
به اما کونها من العوارض له لامکان تحققه وثبوته مطلقا من غیر افتقار
الی مبدأ کما فی واجب الوجود ولا یتأتی ذلک تحققه وثبوته مطلقا علی وجه الافتقار
الی مبدأ وکون الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا یستلزم کون الشیء
الواحد بعینه مبدأ فاعلیا لنفسه ولا کون الموجود المطلق من حیث هو
موجود مطلق مفتقرا الی مبدأ وان کان الموجود المطلق ذا مبدأ او العرق





بین الاعتبارین مما سیظهر فی مباحث الماهیة واما کونها من العوارض المختصة به
لا من العوارض الاتیة فلانه لا شیء مخصوص اخص من الموجود المطلق حتی یلحقه کونه
فاعلیا او غائیا او مادیا او صوریا لحوقا اولیا ویلحق بتوسطه للموجود المطلق
فیکون کونه مبادی من العوارض الاتیة واما کونها من العوارض الذاتیة
له ولیس لحوقه ایاه بتوسط امر اخص فان کون الموجود فاعلا وغائیا و
غیرهما من المبادی علی الاطلاق لا یحتاج الی ان یصیر نوعا خاصا طبیعیا او
تعلیمیا او غیرهما وکل ما یلحق الشیء لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو
عرض ذاتی له والبحث عنه مطلوب فی العلم الباحث عن احواله فالبحث
عن المبادی بحث عن الاعراض الذاتیة للموجود المطلق المطلوب فی العلم
الباحث عن احواله وهو العلم الاعلی انتهی وفیه نظر لان المراد بالموجود المطلق
الذی یقول ان البحث عن مبادیه بحث عن لواحقه وعوارضه اما الطبیعة
الذاتیة المشترکة بین جمیع الموجودات او مفهوم الموجود المطلق المشترک
بینها اشتراکا عرضیا ولا یصح الاول اذ لا طبیعة مشترکة کذلک ولا الثانی اذ
لا یصح ما قال انه یمکن تحققه وثبوته مطلقا من غیر افتقار الی مبدأ کما فی واجب
الوجود اذ لا یمکن تحقق هذا المفهوم مطلقا من دون مبدأ حتی فی الواجب تعالی
ایضا اذ تحققه فی الواجب ایضا یفتقر الی الواجب تعالی الا ان یکون الموجود
المطلق عنده بمعنی اخر غیرهما بناء علی اصوله وعقائده التی یتفرد بها ویکون مخالفه
لما هو المشهور عند الجمهور وایضا الظاهر ان کون المبدئیة عارضة للموجود المطلق
لا یفتقر الی ما انه یمکن تحققه بدون افتقار کما فی الواجب تعالی اذ لو فرض صحة
صحة التسلسل وعدم الانتهاء الی الواجب لکان کون المبدئیة عارضة للموجود
المطلق باقیا بحاله کما سیعترف به هذا القائل بنفسه بعینه هذا ومما یؤید ایضا ان
نظر الشیخ الی هذا انه لم یقل ان ذا المبدئیة عارض للموجود بل قال ان المبدئیة

عارضة له وكلام هذا القائل انما يستقيم على تقدير كون الكلام في ذي المبدئية لا المبدئية
كما لا يخفى فالصواب في توجيه كلام الشيخ المجدد ما ذكره بنفسه من ان المبدئية
ليست مقومة للموجود المطلق وهو ظاهر والمنع حصولها فيه وهو ايضا ظاهر فيكون
من عوارضه ولواحقه ولا حاجة الى انه يمكن تحققه بدون المبدئية اصلا او انه
حيثية لا يختلف الحال ح سواء فرض الكلام في المبدئية او ذي المبدئية هذا
ثم حمله كلام الشيخ جوابين على وفق ما حمله غياث الحكماء ايضا كما ظهر مما نقلنا عنه
منظور فيه ايضا اذ الجواب الاول لا يجاد بحسم مادة السؤال اذ السؤال كان
حاصله ان البحث عن مبدا الموضوع غير صحيح فالجواب بان المبدئية او
ذو المبدئية عارض من عوارض الموضوع جود ومن لواحقه لا يجري في
المقصود اذ على اي وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع والبحث الذي
ممنوع عن مبادي الموضوع لا يلزم ان يكون بعنوان ان مبدا الموضوع
موجود كيف وليس يتصور في شيء من العلوم ان يكون البحث عن مبادي
موضوعه بهذا النحو اذ ليس في علم حتى يتطرق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع
منه بل لو فرض اثبات مبادي الموضوع في علم لكان ايضا بهذا النحو اي
ان الموضوع او فرده ذو مبدا كذا او كونه فظهر ان كون المبدئية او ذي
المبدئية عارضا من عوارض الموجود ولواحقه لا يدفع كون البحث الواقع
في هذا العلم بحثا عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو الممنوع منه فلا بد من
تتميمه بما حملوه جوابا ثانيا بان يقال الممنوع منه هو البحث على وجه خاص وما
هو الواقع فيما نحن فيه هو البحث على وجه اخر كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى فان
قلت ففي هذا اي حاجة الى ما حملوه جوابا اولا قلت الحاجة اليه ظاهرة اذ
صحة هذا البحث في هذا العلم انما يتوقف على امرين احدهما كونه بحثا عن العوارض
الذاتية حتى يصح ان البحث عنه في العلم والثاني عدم كونه بحثا عن مبادي

الموضوع

الموضوع لما تقرر عندهم من المنع عنه وقد يتراءى في بادي النظر ان هذا البحث
ينتفي فيه الامران فلزم ان يبين انه ليس كذلك بل يتحقق الامران فيه
جميعا فالاعتراض لانه في الحقيقة بحث عن المبدئية والمبدئية عارضة من
عوارض الموجود ثم ذكر انه لا يؤل الى البحث عن مبادي الموضوع الذي هو
الممنوع عندهم وبهذا اظهر عدم تمامية الجواب الثاني ايضا بدون الاول
فافهم    فيلحق غيره لحوقا اوليا هذا اشعر بان المراد بالعرض الذاتي ههنا
ما لا يكون له واسطة في العروض    ثم المبدا ليس مبدأ للموجود كله او
حاصله ان ما منع عنه في البحث العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات
المسائل اما بعضه فلا وما نحن فيه كذلك اذ المبدا الذي في هذا العلم ليس
مبدا لجميع الموجودات بل لبعضها ولا حجر في اثباته كما هو الشايع في سائر
العلوم وقد عرفت سابقا ان البحث لو كان بعنوان انه لا يجوز ان يبحث عن
اثبات مبادي افراد الموضوع فهذا الجواب مستقيم اما اذا كان البحث انه
لا يبحث عن مبادي اصل مفهوم الموضوع فلا يستقيم هذا الجواب اذ هذا لازم
في هذا العلم ولا مجال لانكاره فلا بد في الجواب ان يقال ان الممنوع هو
البحث عن مبادي جميع افراد الموضوع لا عن مبادي اصل الموضوع ليس
فيه تكلف اذ الظاهر انه لا فرق بينهما فاذا كان الاول ممنوعا يلزم ان يكون
الثاني ايضا كذلك والحق الذي لا محيد عنه ان يقال انك قد عرفت سابقا
ان بناء ما يذكرونه في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه وما يتعلق بالبحث
عنه على الاصطلاحات المتعارفات لا الامور البرهانية القطعية وعند هذا القول
ما يلزم رعايته البتة ولا يجوز اهماله انه اذا كان علم يكون فوقه علم او فوقه
ان يكون موضوعه اما بديهيا او ماخوذا بعنوان التسليم من صاحب علم هو فوقه
ثم ان كان له مبادئ اما فاعلية او غيرها فيجب ايضا استحسانا ان لا يكون البحث عنها

في هذا العلم بل فيما فوقه وكذا اذا كان المبدأ مبدأ لجميع موضوعات مسائل هذا العلم سواء كان
مبدأ لاصل مفهوم الموضوع او لا لا يبحث عنه في هذا العلم بل فيما فوقه واما
اذا كان علم لا يكون فوقه علم آخر كهذا العلم الذي نحن فيه فغاية ما فيه ان يكون
مفهوم موضوعه بديهيا كالموجود حتى يصح البحث عنه من دون حاجة الى علم آخر
واما اذا كان له مبدأ فاعلي او غيره او كان لجميع افراده وموضوعات مسائل علمه
مبدأ كذلك فلا حجر في ان يبحث عنه بعنوان جعل الموضوع موضوعا والمبدأ مبدأ او
ذي المقدمة محمولا وعند هذا ظهر انه اذا فرض ما ذكره صحة انه وكان كل موجود
له مبدأ يصح البحث في هذا العلم عن تلك المبادي بعنوان ان كل موجود له مبدأ او
نحوه وعند هذا اندفع الاشكال بالكلية وليت شعري ما بالهم يضيقون على انفسهم في هذا
الابواب ويتعبون في تصحيح هذه الامور التي لا اصل لها سوى الشهرة بينهم تركا [?]
ويرتكبون التكلفات والتعسفات الواهية ومع ذلك لا يتم الامر بالآخرة
ولا يصل الى ما يخرج من هذا الاشكال ويبقى الحال مشوشا مختلا فلم لا يتبعون ما يحكم به
العقل الصحيح فيجوزون ما جوزه ويمنعون ما منعه حتى يستريحوا من تلك
المتاعب ولا يلزمهم سلوك تلك المذاهب ثم قيل في شرح هذا الكلام بعد اجواب
او عن ذلك السؤال مبنا على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق
بين كون الموجود المطلق ذا مباد وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه
موجودا مطلقا ذا مباد وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادي
الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق
لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق
موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مباد
للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكان افراد الوجود كلها او بعضها

عوارضه فكذلك مبادي الوجودات كلها او بعضها منها من عوارضه لانها
ايضا من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي حتى
انه لو فرض ان كل موجود مبدأ او قطع النظر عن البرهان الدال على بطلان
التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه
والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث
هي هي لا مبادي افراده وههنا لم يمتنع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق
اذ لا مبدأ له ولا ماهية لانه بسيط انتهى وقد عرفت حال كونه جوابا آخر مما
ذكر من ان البحث عن مبادي الموجودات وقع على وجه الاطلاق لا على
سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات مما لا دخل في المقام اذ
مراد الشيخ ان المبادي التي وقع البحث عنها انما هي مبادي لبعض الموجودات
والذي يمتنع البحث عنه في العلم مبدأ جميع افراد الموضوع ولا يلزم من ذلك ان
يكون البحث عن المبادي مقيدا بكونها مبدأ البعض الموجودات وهو ظ
وكذا ما ذكره من العلاوة ايضا لا محصل له على ما ذكرنا وايضا لا يظهر ان
قوله فان كون اه تعليل لاي شيء فليس الفاء للتعقيب والغرض دفع ما
يتوهم ان المبدأ كيف يمكن ان يكون من العوارض وايضا قد عرفت انه
لا يجد العقل فرقا بين البحث عن مبدأ نفس الموضوع وعن مبدأ جميع
افراده في عدم جواز البحث عنه في العلم بل الظاهر ان الثاني اولى بعدم الجواز
لما مر من ان المسئلة لا بد ان تكون كلية او جزئية فالبحث في الحقيقة عن
الافراد فبناء على هذا لا بد ان تكون مسلمة ويكون البحث عن لواحقها ثم ما ذكره
من ان الموجود المطلق لا مبدأ له انما المبدأ لافراده فامر صعب على
الفهم لان جميع افراد شيء اذا كان معللا فعدم معلولية ذلك الشيء مما لا معنى
له الا ان يقال ان عدم معلوليته بناء على ان المعنى الكلي في نفسه لا معنى لاحتياجه

الى العدد سوى احتياج فرده و على هذا لا يكون شى من هذه الموضوعات الكلية
مبادى فانقول بانه لا يجوز البحث عن مبدا موضوع العلم لا يرج الا الى انه لا يجوز
البحث عن مبدا جميع افراده و هو الذى ذكره الشيخ فيبطل ما ذكره القايل و الفرق
بين الوجود و غيره فى هذا المعنى بان الوجود بخصوصيته يكون افراده معللة مع
كون نفسه غير معلل فلا يكذا ليس سبيلا و لعله يستقيم على اصوله التى لا يصل الينا عقولنا
و لا وجه ايضا لقوله و لا مهية له لانه بسيط اذ لا يلزم ان يقال لا يجوز البحث
عن مهية الوجود حتى يقال انه لا مهية له بل عن الوجود و ايضا بساطته لا تستلزم
عدم المهية اذ لا يعتبر فى المهية التركيب و لو قيل ان نفى المهية لاجل نفى المبدا
عنه اذ العلية تكون للماهيات عنده فنقول على هذا مع كونه خلاف ظاهر
العبارة يلزم الاشكال من جهة اخرى لان افراد الوجود عنده و ان كانت
وجودات فيلزم ان لا يكون لها ايضا مبادى كالنفس مع انه اعترف بان لها
مبادى و ان كانت مهيات فكيف يصح ان يقال ان المهيات افراد
الوجود الا ان يكون هذا ايضا على اصوله ثم ما ذكره من ان المبادى لافراد
الوجود و هى عارضة للوجود يدل على انه جعل المسئلة بعض الموجود عقل مثلا
ان بعض الموجود مبدا او ذا مبدا و هذا ايضا مستقيم بل هو الظاهر و يصح
ان البحث عن عوارض الموجود لان العقل مثلا عارض للموجود لانه خارج عنه
محمول عليه و هو معنى العارض لكن كان الظاهر من كلام الشيخ ان مراده اثبات
فافهم     و لو كان مبدا الموجود كله او قيل هذا اذا كان المبدا واحدا
بالعدد و انت تعلم ان المبحوث عنه فى العلم الكلى من المبادى ليس على هذا الوجه
و لو فرض قولنا ان لكل موجود مبدا لم يلزم منه الا اثبات ان لا يكون الشى مبدا
لنفسه و مثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال و هو بصدد اثبات
واجب الوجود من غير استعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات

فى الممكنات

فى الممكنات يلزم الدور اذ تحقق موجود ما لان الشى ما لم يوجد لم يوجد و
قال ايضا فى وجه اخر ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا و الا
لزم تقدم الشى على نفسه و بذلك يثبت وجود الواجب لذاته و اعترض
عليه بعض معاصريه فى الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التسلسل
لا الدور و اقول ان الدور الذى يستلزم الفرض المذكور دور غير
مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشى بعينه على ما يتوقف هو بعينه
على ذلك الشى لاستلزامه كون شى واحد بعينه سابقا على نفسه و اما
الشى الواحد بالعموم فذلك الدور فيه و ذلك التقدم له على نفسه غير
غير مستحيل اذ الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع هى الوحدة الشخصية لا غير
و الا فلا استحالة فى صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته
بالمعنى لا بالعدد او لا يرى ان الحيوان يتوقف على المنى و المنى يتوقف
على الحيوان و كذلك ان الدجاجة من البيض و البيض من الدجاجة
ليس بدور الا فى اللفظ و كذا قولك ان الحيوان كلى الحيوان لكونه متوقفا
على المنى المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف
الجهة فكلا الوجهين غير صحيح و قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو
موجود مبدا ان اراد به ان لا مبدا له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك
صحيح و لكنه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدا او لا من فرض عدم
الواجب خالى من ذلك و ان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية
مبدا فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق منقسم الى ما له علة و الى ما ليست له علة
و المقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الوجود المعلول
لم يصدق عليه و لا يتسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى انتهى و فيه
نظر اما اولا فلان قوله هذا اذا كان واحدا بالعدد لا اتجاه له اصلا

موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد و تحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق صح

يتوقف [2]

لان حاصل الايراد الذي كان الشيخ في صدد جوابه هو انه يبحث في هذا العلم عن
اشياء هي مبادي الموجودات كالواجب تعالى والعقول مثلا وقد تقرر انه
لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه فلا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم الموجود
فاجاب الشيخ بان هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات والا لزم ان
يكون مبادي لنفسه مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات
كان مبدا لنفسه ايضا والبحث عن مبدا البعض افراد الموضوع جايز فقل
لي عند هذا النزاع اي وجه لهذا الايراد عليه والحاصل ان بنا كلام الشيخ على
الواقع وان للمبادي التي يبحث عنها في هذا العلم سوا كان بعنوان ان بعض الموجودات
واجب او عقل مثلا او بعنوان ان بعض الموجود مبدا او ذو مبدا او الواجب
تعالى او العقل مبدا هي المبادي التي هي مبادي بعض الموجودات لا كلها اذ لو
كانت مبادي لكلها لزم مبدئية الشي لنفسه وهذا واضح لا سترة به ولا محصل لان
بين انه اذا فرض قولنا ان لكل موجود مبدا لم يلزم منه البتة الا كون شي
مبدا لنفسه وهو ظاهر والعجب انه ظاهر من كلامه في الحاشية السابقة انه جعل المسند في
هذا المقام الموجود واجب او عقل مثلا مع ان توهم هذا البحث الذي اورده ههنا
ح يكون ابعد كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاشتباه الذي نسبه الى بعض افاضل
المتاخرين فليس كذلك اذ بنا كلامه على ان المقدمة التي ادعاها في ذلك المقام
وعلى تلك المقدمة تم كلامه من غير لزوم اشتباه ولما كان ذكره ههنا خارجا عن
المقصد لم نتعرض لرده واما ثالثا فلان الايراد الذي اورده بقوله واقول ليس
الا الاعتراض الذي نقله عن بعض معاصري الفاضل المذكور وليس ايرادا على حدة
اذ مراده انه لا يلزم الدور المستحيل بل انما يلزم البتة الا ان يقال ليس مراده انه
ايراد على حدة بل اراد توضيح ما اورده المورد وتفصيله واما رابعا فلانه مع قطع النظر
عن كون كلام الفاضل المذكور مبنيا على المقدمة التي اوردها نقول ان هذا



القايل قايل بان للموجود من حيث هو لا مبدا له فمراد الفاضل المذكور بالموجود
المطلق هذا المعنى واذا لم يكن له مبدا ثبت وجود الواجب بالذات
كما ادعاه وما ذكره من انه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود ذو مبدا او لا
من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لا وجه له لانه ما ادعى ان عدم كون
الموجود المطلق ذا مبدا انما يلزم من الفرضين المذكورين بل ادعى
انه لا مبدا للموجود المطلق وبذلك يثبت وجود الواجب وجه ذلك
على زعم القايل فلا ايراد نعم البحث عليه ان يقال انه ادعى ان الموجود طريق هم
المطلق لو كان له مبدا يلزم تقدم الشي على نفسه وهذا اللزوم ممنوع وان
كان الموجود المطلق لا مبدا له الا انه لا يلزم من الفرضين المذكورين
ويمكن دفع البحث بهذا الوجه ايضا بان الموجود المطلق الذي اعترفتم بانه
لا مبدا له لا يصح ان يقال انه لو كان له مبدا يلزم تقدم الشي على نفسه
لان الموجود من حيث هي مع قطع النظر عن الافراد اذا كان له مبدا لا
بد ان يكون ذلك المبدا ايضا موجودا فاما ان يكون عين الموجود من
حيث هي او يكون الموجود من حيث هي حاصلا فيه اذ الموجود بدون
هذا المعنى ليس بمتصور وعلى التقديرين يلزم تقدم الشي على نفسه ولا
يمكن ان يقال ان مثل هذا التقدم ليس بمحال لانه مثل تقدم الحيوان
على الحيوان في المثال الذي اورده ذلك القايل لان التقدم الذي
ليس بمستحيل هو ان يكون تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتاخره باعتبار
فرد اخر ومنها التقدم والتاخر بحسب اصل الطبيعة في نفسها وهو ظاهر
ولو قيل ان مراده ان الطبيعة في نفسها لا تقدم ولا تاخر فيها يجاب بقدر
انه ح يهدم بنيان ما ذكره ولا بد ان يرجع الى كلام الشيخ فان قلت
تحقق الوجود بهذا المعنى بعد لم يكن بديهيا وكان اثباته بعد اثبات

الواجب تعالى مع لا ينفع الممكنات في اثبات الواجب تعالى قلت اذا لم يكن
تحقق هذا المعنى بديهيا فكيف يجعله موضوعا لهذا العلم الذي يجب ان يكون
موضوعه بديهيا فلا بد له اما من الاعتراف بان موضوع العلم ليس هذا المعنى بل
مفهوم الموجود الاعتباري وهو لا يصح لما ذكره من ان موضوع هذا العلم لا
مبدأ له واما من القول بان هذا المعنى بديهي وهو يرد ما ذكرناه ههنا فافهم
كلامه بل الموجود لا مبدأ له اه قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان
كلام المستدل المذكور ما خوذ من ههنا انتهى اقول قد علمت ايضا ما فيه
فلا حاجة الى ان نعيده انما المبدأ مبدأ الموجود المعلول اه قيل قد
علمت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ
لبعض الموجود مبدأ للموجود المطلق وان لم يكن مبدأ له من حيث كونه موجودا
مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم بحثا عن مبادي الموجود مطلقا منظور
فيه لانه بحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث
كونه مبادي مطلقا فان الوجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ
لما كفى موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود
لا طبيعة الوجود مطلقا انتهى ولا يخفى ان قوله فان المبدأ لبعض الموجود
لا يصلح بظاهره تعليلا لعدم الحاجة الى هذا التقييد والتخصيص بل يصلح علة لعدم
صحة هذا التقييد والتخصيص ثم النظر الذي اورده غير وارد لان مراد
الشيخ بمبادي الموجود مبادي جميع الموجودات مع الا اراد ويمكن
ايضا ان يكون المراد بالموجود مطلق الموجود المطلق من حيث هو مطلق
وح يصح على زعم القايل ان المبدأ ليس مبدأ لذلك ولو قيل ان عدم
المبدأ مبدأ لذلك لا يتوقف على كونه مبدأ البعض الموجودات اذ لو
كان مبدأ او لكلها ايضا لا يمكن ان لا يكون مبدأ الموجود المطلق من حيث هو

مطلق

مطلق على ما ذكر القايل غير مرة فنقول هذا هو الاعتراض الذي اورده
اولا بقوله قد عرفت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص اذ محصل هذا
ليس الا ذلك كما صرح به فتبين ذلك وليس اعتراضا على حدة كما يظهر
العلوم الجزئية قيل هذا المثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادي بعض
افراد الموضوع لا عن المبادي المشتركة لجميع افراده ومثال عنده لان
البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع
ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى
ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادي مشتركة لكل فرد لكون كل حيوان
يتولد اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له مبدأ الحركة الارادية وذلك
المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزء ولا مبدأ مطلقا
للحيوان من حيث هو حيوان فلزم البحث عن مبادي الموضوع من حيث
هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله انتهى وفيه نظر لان كون كل
فرد من افراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة الحيوان المشتركة غير ذي
مبدأ لا نفهمه لعلها الا ان يكون المراد ان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي
لكونها ذا مبدأ او غير ذي مبدأ الا باعتبار الافراد وتحققها في ضمنها
وقد عرفت انه على هذا ابطل كلامه ولا بد من الرجوع الى كلام الشيخ واما غير
ذلك فلا نتصوره وكنا الى الآن ما راينا في كلام هذا القايل من انه
يجوز ان يكون كل الافراد ذا مبدأ مع ان عدم كون الطبيعة من حيث
هي كذلك كان يحكم على ان كلامه في الموجود ولما كان رايه ان الوجود
لا نفهمه ولا نتصوره وليس حاله حال الماهيات فقيل له توجيها لكن الآن
قد تعدى حكمه هذا الى غير الوجود من الماهيات ايضا التي نعرف ان بعضها
المعقول ونعلم احكامها واحوالها مع زاد تحيرنا وتعجبنا في ان هذا الكلام

اي معنى له وباي وجه يمكن تصحيحه هذا ثم لا يخفى ان ههنا كلاما اخر وهو انه يمكن
ان يقال ان البحث عن اثبات المبادي للموضوع الذي يبحثونه في
العلوم هو ان يثبت الاشياء التي في الواقع مباد للموضوع او جميع افراده
واما البحث عن ان الموضوع او جميع افراده له مبدا او كونه ذا مبدا فلا يجري فيه
ولذا لم يبحث في كتاب الحيوان ان كل حيوان يتولد اما عن مثله او عن غير
مثله والجواب الاول من الشيخ لا يساعده عليه هذا لكن فيه ان اراد ان احدا
ان التفرقة بين هذين الامرين كانه لا شك في انه يصلح للتعويل ومع انها انه غير معتد
في مقاصدنا هذه اذ لا شك انه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء التي هي مباد
في الواقع مثلا يبحث عن اثبات الواجب تعالى واثبات العقول وليس
البحث منحصرا في ان بعض الموجود مبدا او ذو مبدا وهو ظاهر اذ لها
مباد لا يشترك فيها جميع ما يتجوه كل واحد منها لما قال ان في ساير العلوم لا
يبرهن على وجود مباديها المشتركة مطلقة ان يقال هل مباد مشتركة فذكر انه
يوجد لها مباد مشتركة وفي ضمن ذلك فسر المبادي المشتركة بانها التي
يشترك فيها جميع ما يعتقده كل واحد من تلك العلوم والمراد بجميع ما يعتقده
كل واحد من العلوم اما جميع موضوعات مسائل تلك العلوم حيث ان كل
علم يعتقد الى موضوعات مسائله ليعرف احكامها او المراد نفس المسائل لانها
المقاصد في العلوم واشتراك جميع المسائل فيها باعتبار انها مباد لموضوعات
المسائل فكان جميع تلك المسائل مشتركة فيها لدخلها في الجميع فلا يبرهن
النسخ صح على وجود ما هو مبدا لما بعدها من الامور التي فيه هكذا في بعض النسخ الذي رايناه و
الاولى ان يكون لما بعده من الامور التي فيها بان يكون ضمير بعده راجعا
الى ما في قوله ما هو مبدا وضمير فيها الى العلوم وعلى ما هو الواقع يمكن ان يقال
ضمير فيه راجع الى كل واحد من العلوم ومع الاولى ان يكون الضمير المستتر في

في قوله يبرهن ايضا راجعا الى كل واحد او انه راجع الى ساير العلوم واما ضمير
بعدها فلا مرية في انه مشكل اذ لا مرجع له ظاهرا الا كلمة ما او المبدا وعلى اي وجه
كان الظاهر فيه التذكير الا ان يقال تانيثه باعتبار لفظة ما لانها مؤنثة ولا يخفى
عن بعده والظاهر انه من السهو في الكتابة وكم من مثله في التصنيفات

ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء ه قيل للعلوم اجزاء
وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسائل التي يحتوي
ذلك العلم عليها وجزئياتها هي العلوم التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك
العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم الهي
لا يخفى ان ما ذكره كانه اصطلاح غير مشهور اذ لم يعهد الفرق بين الجزئي
والفروع وايضا كون الطب مثلا من فروع الطبيعي من الاشتهار بحيث لا
يمكن الانكار وقد نقلنا ايضا سابقا عن صاحب الفصل انه عده من فروعه وموضوع
الطب ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل من افراده وجعله من العوارض
باعتبار اخذ قيد الصحة والمرض فيه وجه مريض من جهة وجوده
متعلق بقوله معلول ويمكن تعلقه بالاسباب ايضا ولعله اولى لموافقته
لما يذكر بعد ذلك بقوله يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول الذي صح
لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط وفي بعض النسخ لانها موجود
ه الاول اصح واولى قيل لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل
متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فيخرج عن
كونه من اجزاء العلم الالهي انتهى وفيه نظر اما اولا فلان البحث عن الواجب
تعالى ووجوده ليس يوخذ انه سبب اول لكل موجود حتى لو اخذ فيه
انه سبب لكل موجود متحرك او متكمم لكان طبيعيا او تعليميا لم يحث ما يثبت
وجوده وثبت وحدته يلزم من ذلك كونه سببا لكل موجود معلول بما هو موجود معلول صح

واما بيانه فلانه اذا اخذ فيه سببا لكل متحرك او متكلم كيف يكون بحثا طبيعيا
او تعليميا على ما هو رأى الشيخ كما صرح به قيل هذا من ان ما يكون مبدا
لجميع ما يحويه علم لا يكون البحث عنه في ذلك العلم فلعل ان مراد الشيخ ليس
الايمان الواقع وان الاسباب القصوى التي يبحث عنها في هذا العلم هي
الاسباب لكل موجود معلول وكذا السبب الاول تعالى المبدء للاسباب
ايضا سبب لكل موجود معلول ولا يختص بالمتحركات والمتكلمات فافهم
ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود كالوحدة والكثرة والقوة
والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية وكونه القسم الاول
بحث عن اقسام الموجود وهاهنا من عوارضه على ما اصطلح عليه سابقا
ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية التصورية والتصديقية
ومن جملتها البحث عن موضوعاتها اصلا فهذا البحث بعضه عن اقسام
الموجود وبعضه عن عوارضه ولا يضر في جملة قسيمها يبحث عن عوارضه
اذ الغرض ليس منع الجمع والخلو لان مبادي كل علم اخص وكان
في بعض النسخ ولان على ما نقله صاحب القبيل وتوجيه الاول ظاهر واما الثاني
فالظاهر انه دليل مقدم على المعلول وهو قوله فيفرض اه هي مسائل
في العلم الاعم اذا كانت نظرية فهذا العلم يبحث عن احوال
الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص
يحدث معه موضوع العلم الطبيعي هذا البيان ما يؤيده ما شيدنا اركانه سابقا
قيل يريد بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي
كيفية يقع في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتي يبحث
عنها في هذا العلم احوال الموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون
مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك ويكشف عن وجه

عن اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام
له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم وذلك اذا كانت
القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الموجود الى الوجود
وعدمت اليها كقسمة الجنس الى الانواع يعني انه ليس بخارج عن حقائق الموجودات
وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس ماهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام
ايضا من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا
الى ان يصير القسمة بسبب كون عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية
ان لا يحتاج في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن
ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وسائر الانواع
قسمة اولية والاقسام اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره
والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام
ليست اعراضا ذاتية له وان كان القسم الخارجي في بعضها اعم
في بعضها مساويا وفي بعضها اخص مما خرج من القسمة الاولى وكانت
القسمة في الامثلة الثلثة الاخيرة ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية
هذا العارض لا ينافي كونها من الاحوال الذاتية لمعروض الموضوع فاذن
نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله
اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية كانواع المقولات
وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من
العلوم سواء كان ذلك التخصيص او التخصيصات والتقسيمات التي لا
يحوج الى تخصيص امر لا في اول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم
من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود يحدث معه موضوع العلم الطبيعي
ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه اللحوق

عارض غريب من تغير او كم فيصير المخصوص به امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الوجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم الموجود ويكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى الكم المتصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود من الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما تحقق بجعل كجعل واحد موجود بوجود واحد فاذن لا يجب فيما اذا لم احصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي قبله اليه صاحب هذا العلم وهو ماخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه وعن ماهيته والا لكان من ملكة الحكمة صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا انتهى وههنا ابحاث احدها ان ما ذكره في تعريف القسمة الاولية من ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى ملك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الاجناس الى الانواع اذ في جميعها

مطلقة

بالخارج

يحتاج الى لحوق الفصل بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس ولعله اراد ما لا يكون متحدا معه في الوجود بالذات او اراد انه لا يحتاج في انقسامه الى قيام امر خارج بالمقسم كما يحتاج انقسام الحيوان الى الابيض مثلا الى قيام البياض الذي هو امر خارج عنه بجنده في نفسه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك او اراد انه لا يحتاج في الانقسام ان يلحقه امر خارج سوى ما يقسم لكن على هذا الاخير اخراج قسمة الحيوان الى الابيض وغيره ونحوه من القسمة الاولية لانها ايضا لا يحتاج الى لحوق امر سوى الابيض بالحيوان وايضا يخرج قسمة الجنس الى نوع النوع من القسمة الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا في صيرورته نباتا الى ان يصير حيوانا وسنتكلم عليه وثانيها ان حمل القسمة الاولية على المعنى الذي ذكرناه من الوجهين الاولين وان كان يصح كون قسمة الجنس الى الانواع وانواع الانواع قسمة اولية وقسمته الى الاصناف ونحوها غير اولية لكن يحكم العقل بان انواع الانواع اعراض ذاتية على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي في مقامنا هذا وهو ما لا يكون لحوقه لامر اعم او اخص وهو المعتقد في المرام لا كون القسمة اليها قسمة اولية اذ ما المعتبر لزوم كون البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعها لا عن الاقسام الاولية لان كون الجسم النامي مثلا يتوقف على كونه حيوانا على راي الشيخ كما صرح به وما ذكره القائل من ان جعل الموجود جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا وان فرض صحته ليس موافقا لراي الشيخ والكلام في كلامه وثالثها ان القسمة الاولية باي معنى كان من المعاني المذكورة يخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة والسكون الذي

الطبيعي
هو موضوع الطبيعي فلا يكون عرضا ذاتيا له وح يجب ان لا يصح موضوع
في هذا العلم ولا يخفى شناعته ورابعها ان عدم امكان قسمة الموجود
بعد الجسم القابل للحركة والسكون الى قسم يكون اخص منه بدون لحوق
عارض غريب من تغير او تكم او كونه على ما هو مراده غير مسلم اذ يجوز
ان ينقسم الجسم القابل للحركة والسكون الى ما هو اخص منه من دون
لحوق امر غريب كانقسامه الى الحيوان وغيره الا ان يكون المراد الانقسام
الذي يكون بعد القابلية مدخل فيه وظ انه لا مدخل له في تقسيم الوجود
الى الحيوان وغيره وخامسها انه لا نم ان قسمة الموجود الى قسم اخص
من الجسم القابل للحركة والسكون الذي يحصل بسبب لحوق امر غريب
من تغير او تكم يوجب ان لا يكون البحث عن هذا القسم في العلم الاعلى
بل الظاهر من كلام الشيخ على ما يحكى انه لا فرق بينه وبين المقدار والجسم
التعليمي الاخص من الكم المطلق في انه يجوز البحث عنهما جميعا في الالهي لكن
بشرط ان يكون البحث عن نحو وجودها الذي يفتقر الى المادة واما مع انه
اذا لم يكن البحث على هذا الوجه بل يكون عن احوالها الاخرى الذاتية
لها لم يجز ان يكون البحث عنها جميعا في هذا العلم بل في الطبيعي والتعليمي واذا
كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم فالتفرقة بينهما
لا يوافق راي الشيخ وسادسها انه لم يظهر من كلامه ان القسمة يجب
ان يبلغ الى مثل اي قسم حتى يحصل ان يجعل ذلك القسم موضوعا لعلم
اخرى واي قسم لا يصلح او لم يعلم منه انه ما السر في ان الكم المطلق
يجب ان يجعل موضوعا لعلم اخر ولا يبحث عن احواله في العلم الاعلى والقسم
الذي تحته واخص منه يمكن ان يبحث عنه في هذا العلم ولا يجب ان يكون
البحث عنه خارجا عنه مع ان هذين الامرين مما يهم في المقام ولا يظهر المقصود

من دون تحققها والحق كما ذكرنا انهم جعلوا طائفة من اقسام
الموجود موضوعات لعلوم متعددة من الطبيعي والخلقي والتعليمي و
المنطقي اما بمجرد الاصطلاح او لا بناء على تشعب الابحاث عنها وتكثرها والطائفة
الاخرى التي ليست بتلك المنزلة اخذوها جميعا وادرجوها في علم واحد
وبحثوا عن احوالها في ذلك العلم وجعلوا موضوعه الموجود اذ لا
يصلح شيء سواه لذلك على ما ظهر من كلام الشيخ وان لم يكن ان بعض بدل
من تلك الطائفة الاخرى والطائفة الاولى فرق في كونها عرضا ذاتيا
بالنسبة الى الموجود بل اياهما جميعا عرض ذاتي او ليسا جميعا عرضا ذاتيا
له لكن لما لم يكن لهذا البعض مباحث كثيرة رأوا الاولى ان لا يجعل
علما على حدة فلذا اصطلحوا في مقامنا هذا على ان يجعلوا العرض الذاتي
الذي اشتهر بينهم انه يبحث عنه في العلوم بمعنى ما لا يحتاج عروضه للموجود
الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او خلقيا او منطقيا حتى يشمل
جميع مباحث الطائفة الثانية ولا يخرج منها شيء وان لم يكن بالمعنى المشهور
من انه لا يكون عروضه بسبب امر اخص او اعم ثم لا يخفى انه على هذا
ان صار موضوعات العلوم المذكورة من العوارض الذاتية للموجود
والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة والسكون او انه
كم مطلق الى غير ذلك يكون من جهة العلم الاعلى لكن الاقسام
التي تحت هذه الموضوعات ليست كذلك اذ لا يصدق على المقدار
مثلا انه لا يحتاج الموجود في عروضه له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او
تعليميا او نحوه بل يحتاج في عروضه له الى ان يصير كما مطلقا وهو تخصص
تعليمي فاراد وا ان يجعلوا الادخال مثل هذه المباحث ايضا في العلم الاعلى
اذ لا يمكن جعلها علما على حدة ولا يمكن ادخالها في العلوم الجزئية فقد لوا الاثبات

اذ الحكم بعرض ذاتي بهذا المعنى ايضا للموجود يجوز ان يبحث عنه في هذا العلم
لكن بشرط ان يكون البحث عن امر لا يتعلق بالمادة ونحوها مما يتعلق بموضوعات
العلوم الجزئية فبذلك اندرجت تلك المباحث ايضا في هذا العلم بيانه ان
قولنا الموجود مقدار مثلا الذي هو مسئلة هذا العلم وان كان المحمول فيه
المقدار بحسب الظاهر رعاية لجعل موضوع العلم موضوع المسئلة لا محمولها لعدم
استقامته على ما ظهر فيما سبق لكن لا شك ان المقصود الاصلي منه ان
المقدار موجود ففي الحقيقة البحث عن الموجود الذي لا يتعلق بالمقدار
والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم الاخرى الجزئية فيصح ان البحث
ليس عن الجهة المتعلقة بالمادة والمقدار فاندرج في هذا العلم بناء على ما قالوا
ولهذا انهم اذا بحث عن المقدار باعتبار الحالة التي يكون له من حيث
هو مقدار فلا يجوز ان يكون داخلا في هذا العلم بل يكون اما من اجزاء
العلم التعليمي ان لم يخرج المقدار عنه ولم يجعلوه علما على حدة بناء على عدم
تكثر الابحاث المتعلقة به او يكون علما تحته ان اخرجوه منه كما اخرجوا
الكلام عن الالهي وهذا كله بناء على ما ذكرنا من ان هذه المباحث ليست
من المباحث العقلية التي يكون بناؤها على المقدمات البرهانية بل من
الامور الاستحسانية فلا حجر فيما علوه وصغروه ولا منع فيما تحدوه لانه ليس مما لا
يستحسن في نظر العقل بل هو موافق ملائم له كما لا يخفى وقد اشبعنا الكلام
في هذا الباب حتى صار مظنة الاطناب والاسهاب جدا لشفقة على
الطلاب لئلا تزل قدمهم عن صوب الصواب اذ كما نهتم في هذا المقام
لا تخلو عن قسط صالح من الشك والارتياب ومع هذا كله قد بقي بعد خبايا في
زوايا وستعود الى تفحصها ان شاء الله تعالى وكذلك في غير ذلك
اي يبحث عن اقسام الموجود حتى يبلغ الى التخصص كما ذكرت منه موضوع المنطقي

والمنطقي

والمنطقي فيه ايضا وما يتبين ذلك التخصص كالمبدأ له فيبحث عنه وتقرر
حاله وكان في بعض النسخ وكالمبادئ له فعلى النسخة الاولى يكون ما قبله مبتدأ
وكالمبدأ له اما خبر للمبتدأ او على هذا الضمير المستتر في يبحث اما راجع الى الطبيعي
والرياضي واما الى هذا العلم فعلى الثاني يكون المعنى ان ما قبل ذلك
التخصص كالمبدأ للطبيعي والرياضي فيبحث هذا العلم عنه ويقرر حاله لا الطبيعي و
الرياضي لانه لم يصل بعد الى حد موضوعهما وعلى الاول يكون هذا المبتدأ او
الخبر جملة معترضة والمعنى انه اذا حدث موضوع الطبيعي والرياضي فيليه
الى الطبيعي والرياضي فيبحث الطبيعي والرياضي عنه ويقرر حاله وقد اعترض
فيما بين ان قبل التخصص كالمبدأ له وان كان بعد التخصص موضوعا واما
كالبدل من المبتدأ وح فيبحث عنه خبر المبتدأ والضمير المستتر فيه راجع الى
هذا العلم والاحتمال رجوعه الى الطبيعي والرياضي وعلى النسخة الثانية العطف
للتفسير وقوله فيبحث خبر المبتدأ والضمير المستتر راجع الى هذا العلم
فيكون اولا مسائل هذا العلم اي من المباحث المذكورة في هذا العلم اصنافها
كثيرة لكنها مندرجة في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود
ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية و
اثبات المبدأ الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة النوعية للاجسام
واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجرام الفلكية ونفوسها وعقولها
التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها
هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتام و
الناقص والقدرة والعجز والتقدم والحدوث وغير ذلك وقد سبقت — والتأخر والقديم م
منا الاشارة الى انها باي وجه تكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج
بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق انها كونها من العوارض

انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التخييل كالذي يقع بين الماهية والوجود
فهي كالوجود زايدة على الماهيات خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها
وثانيها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من
ان يكون موضوعات لها او غير ذلك وليس يجب ان يكون البحث
عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها
في نفسها لكن يلزمنا ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال
وهو ان مباحث الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة
ام لا واي وجود كيفها هي مسايل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة
غير مندرجة فيها فلم يذكره الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان الغرض
ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسايل هذا العلم او
بان الاصل في الاشياء هي وجودها لا ماهياتها فالبحث عن الماهية و
اجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل انتهى ولا يخفى ان الاولى
جعل مباحث العلة والمعلول من بحث العوارض لا من بحث الاسباب ثم
السؤال الذي اورده لا اتجاه له لان الماهية والجنسية والفصلية والحدية
ايضا من عوارض الموجود كالوحدة والكثرة ونظايرهما والجواب الاخير
الذي ذكره انما هو على اصوله     واول الامور في العموم اه كان
مراده ان الوجود والوحدة اول المعاني العامة المفهومة من الاشياء اذ
ليس شي اقدم تصورا منهما قيل ويمكن ان يقال في وجه التسمية ان لهذا
العلم تقدما بالطبع على ساير العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما
يثبت في هذا العلم وعلى هذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه
علما لا من حيث المعلوم به فقط كما في الوجه الاول انتهى     فانا نبحث فيه
عن معنى اه قد مر الكلام فيه مفصلا     بل الامور المبحوث عنها فيه اه بل التفصيل

وتوضيح المقام     وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها اه اعلم ان
الامر في العلوم الرياضية اسهل مما ههنا اذ الاشكال الذي يرد في علم
الرياضي هو ان موضوع الرياضي قد تقرر انه الكم المتصل والمنفصل وبالجملة المعنى الذي
لا يكون متحدا في النفس بالمادة وان كان في الخارج محتاجا اليها مع ان
موضوع علم الهيئة التي هو احد اجزائه السماء والكواكب وهما متحدان في النفس
ايضا بالمادة ويدفع ذلك الاشكال بان في الهيئة وان كان يبحث عن
السماء والكواكب لكن ليس المنظور جسميتها بل مقدارها والاحكام و
الاحوال التي تثبت لها انما هي من جهة المقدار حتى انه لو فرض انه يكون
اجسام اخرى هو لها لكان تلك الاحكام والاحوال التي تثبت لها ثابتا لها
ففي الحقيقة البحث في الهيئة ايضا عن المقدار الذي لا يتحد بالمادة
فلا اشكال وانت خبير بان في هذا ليس زيادة تكلف ولا يختفى شي من
معوزاتهم في هذا الباب من لزوم كون البحث في العلوم عن عوارض
موضوعه الذاتية وكون العرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى امر اعم او
اخص او غير ذلك وهذا الخلاف ما كان فيه اذ فيه تصعب الاشكال وتعسر
حله مع التزام رعاية ضوابطهم وقواعدهم المحررة بيانه ان في هذا العلم الذي
قرروا ان موضوعه الموجود من حيث هو يبحث عن اشياء مثل الواجب
تعالى والعقول والنفوس الفلكية والمادة والصورة والكلي والجزئي والقوة
والفعل والحركة والسكون والكم والمقدار ونحو ذلك ويبحث عن هذه
الاشياء على وجهين احدهما عن وجودها والاخر عن احوال اخرى غير الوجود
سواء كان كيفية الوجود او غيرها وفي كثير من هذه الابحاث يلزم اشكال
يشكل التفصي عنه مع الالتزام المذكور مثلا نقول البحث عن العقل من حيث
وجوده في هذا العلم كيف هو فاما ان يكون المسألة ان العقل موجود او ان

بعض الموجود بعض فهي الاولى لا الايرادات الثلثة التي نقلنا سابقا عن غياث الحكما (يلزم صح)
فان التزم احد ان البحث بهذا الوجه فلابد له ان يقول انه لا نم ان الموضوع
في العلم لا يكون محمولا في المسئلة ولا فرق في ان يكون المسئلة انسبا
ما دخل في موضوع العلم وما قالوا ان البحث في العلم لا بد ان يكون من حال
موضوع العلم ليس على اطلاقه بل لا بد ان يكون اما من حال موضوع العلم او
من حال انواعه او انواع انواعه او عوارضه او نوع عوارضه على ما فصلوه
في محله ولا يلزم ان يكون النوعية او العرضية معلومة قبل البحث حتى يبحث
عن حال النوع او العرض الذاتي بل يكفي كون النوعية والعرضية ثابتة في
الواقع ومعلومة بهذا البحث ~~عن حال النوع او العرض الذاتي~~ كما في هذه
المسئلة اذ العقل نوع للموجود في الواقع وبهذه المسئلة علم نوعيته له ولا يجر
فيه ما يلزم ح من كون الموجود محمولا على العقل مع انه ليس من عوارضه الذاتية (المحمول له)
فاما ان يقال تخصص بالموضوع حتى يصير عرضا ذاتيا كما قاله بعضهم او يقال
لا يلزم ان يكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها بل القدر
اللازم ان لا يتجاوز عموم محمولاتها عن موضوع العلم وههنا كذلك ولا يخفى
ان كل هذه مما يأباه ظواهر كلماتهم وقواعدهم المشهورة المقررة وعلى
الثاني يرد ان العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود لانه اخص منه
والبحث لا بد ان يكون من العوارض الذاتية فلو قيل في الجواب ان
العرض الذاتي لا يلزم ان لا يكون اخص بل يجب ان لا يكون لحوقه لامر
اخص يرد ان ههنا كذلك اذ الموجود ما لم يصر جوهرا لم يصر عقلا على ما (عليه صح)
هو راي الشيخ فلا بد ان يقال ان العرض الذاتي المراد ههنا ليس العرض
الذاتي المشهور بل المراد به ما لا يحتاج لحوقه الى ان يخصص الموجود تخصصا
صار به موضوع احد من العلوم التي تحت هذا العلم ولا يخفى ما فيه من التكلف



ايضا واما البحث عن الاحوال الاخرى للعقل من جهة تصور المسئلة
سهل اذ نقول المسئلة ان العقل كذا او لا تجري فيه لما تقرر ان موضوع
المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم لكن لا يلزم منه اشكال من حيث انه اذا
جوزنا ان يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم يلزم ان يكون مسائل العلوم الاخرى
يصير مسئلة لهذا العلم اذ لا فرق بين ان يقال العقل كذا او ان الجسم كذا فلا
يخفى ان نظير هذا الاشكال يرد على المتقدمين الاول ايضا والجواب الذي
ذكره اغراء الجواب بادنى تصرف ثم لو قيل ح ان ما جوزوه من
كون نوع الموضوع موضوع المسئلة انما هو اذا لم يقيد بقيد عرضي والجسم
الذي موضوع الطبيعي قد يقيد بقيد عرضي وهو قابلية الحركة والسكون
فلذا كان مباحثه خارجة عن مباحث هذا العلم ومباحث العلم داخلة
نقول قد احتجت في اخراج المباحث الطبيعية يمكن ما يقول في
المباحث الرياضية لان الكم الذي هو موضوع الرياضي لم يقيد بقيد عرضي فلا
فرق بينه وبين العقل فلابد في الجواب ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا
من ان طائفة من بعض انواع الوجود وقاموا لما راوا ان لها مباحث
جمة ومباحث متشعبة اما مقيدا او مطلقا فجعلوا مباحث كل منها علما
عليحدة فالانواع التي للموجود ما لم يحصل تخصيصها الى احد من هذه العلوم كان (البحث عن احوالها داخلا في هذا العلم وما وصل تخصصه اليه او كان تحته كان صح) ٢
البحث عن احواله خارجا عنه هذا هو الكلام في العقل واجزائه واما الكلام
في الكلي والجزئي ونحوهما من الاشياء التي في انها عوارض الموجود فالبحث
عنها ايضا يمكن ان يكون على وجهين كما ذكرنا والكلام فيهما على قياس ما مر
ذكرنا في العقل بعينه لكن الفرق بينهما انا كنا نقول انه من انواع الموجود
وههنا نقول انها من العوارض الذاتية له وقد تقرر ان موضوع المسئلة قد
يكون العرض الذاتي لموضوع العلم وح في تصحيح كون هذه الاشياء اعراضا

ذاته يحتاج الى ان نقول العرض الذاتي المراد ههنا ما لا يحتاج الموجود في
لحوقه الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من العلوم الجزئية
وقد بقي الكلام في نحو الحركة والسكون ونحو المقدار اما المقدار فالبحث
ان كان عن وجوده فالامر فيه مثل ما ذكرناه من الاشكال الذي كان يرد
هناك على ما اشرنا اليه وكان يدفع بما قلنا لا يندفع ههنا بذلك اذ وصل
تخصص الموجود عند المقدار الى الحد الذي تجاوز عن موضوع العلم
الرياضي فيحتاج الى تكلف آخر بان يقال لكلام الشيخ انه يعتبر في هذا العلم
ان يكون الاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم غير متعلقة بالمادة والمقدار
وغيرهما من موضوعات العلوم الجزئية والا وجود كذلك ولا يجري في ان
يكون موضوع المسئلة ما يتعلق بتلك الامور ولا يخفى انه على تقدير ان يجعل
المسئلة بعض الموجود مقدار لا بد ان يتكلف بما ذكرنا سابقا من ان في
الظاهر وان كان صورة المسئلة هكذا لكن في الحقيقة الامر بالعكس فصحيح
ان الحال التي تثبت ليس ما يتعلق بالمادة وغيرها من الامور المذكورة
وان كان من احواله الاخرى فظهر ايضا بالمقايسة وكذا حال الحركة والسكون
فصار حاصل الكلام ان في هذا العلم يجوز ان يبحث عن حال جميع افراد
موضوعه الذي هو الموجود عن حال جميع عوارضه الذاتية لكن على تفصيل
وهو ان هذه الافراد والعوارض ان لم يبلغ تخصصها الى حد وصل الى
موضوع الطبيعي والتعليمي وغيرهما من العلوم الجزئية وما يتعلق به فيجوز البحث
عن وجوده وسائر احواله اذ يجوز البحث عن حال افراد موضوع العلم
باي وجه كان واما اذا بلغ الى ذلك فلا وان كان البحث عنها في هذا العلم جائزا
وموافقا لما قررناه في امر موضوع العلم وكان يمكن ان يجعل جميع مسائل
العلوم الحكمية من اجزاء هذا العلم لكن لما ذكرنا من انهم لما ارادوا ان يطابقوا منها

احوال

احوال متشعبة اخرجوها من هذا العلم تسهيلا للضبط وتنشيطا للنفس لما في
التنقل من النشاط ودفع الملال ومع ذلك لم يخرجوا جميع احوالها منه
بل الاحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة واما الاحوال التي لم يتعلق بها
بل كانت اعم منها فبقيت في هذا العلم هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام
وهو الموفق لكل مرام فقد ظهر ووضح ان الغرض في هذا العلم اي شيء هو
فهو البحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهذا العلم يشارك الجدل
والسوفسطيقية من وجه اه قال الشيخ في الفصل الاول من الفن السابع من
المنطق ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يتراءى
بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به
ذلك واما المشاغبي فهو الذي يتراءى بانه جدلي وانه انما يأتي في محاوراته
بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا
قضى بقضية يخاطب بها نفسه او غير نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد
عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لقدرته على تمييز الحق والباطل
حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع
من غيره قولا كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع انتهى
والذي يفهم منه ان السوفسطائي المستعمل في هذا المقام ليس ما هو المشهور
من انه منكر الضروريات بل من يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون
كذلك وعدم كونه كذلك يمكن ان يكون بان لا يكون المقدمات
التي يدعيها حقة بل كاذبة لكن الظاهر انه اذا كانت مقدماته كاذبة ولم يعلم
بكذبها بل يعتقد صحتها وكان عند نفسه يريد الحكمة والعلم بحقائق الاشياء لا ان يراه
الناس كذلك فلا يكون سوفسطائيا بهذا المعنى الذي اراده الشيخ كما يفهم من
ظاهر العبارة او يكون حقة لكن ليست ما اخذه ذلك الرجل بالبرهان بل انما

تخاطب في نسخة
فوا هن نسخة
بحسب ما

يقول بها عند الناس ليعتقد وانه الحكمة والكمال وهو لم يكن عنده ثابتة محققة ومن ههنا ظهر انه لا يلزم ان يكون السوفسطائي بهذا المعنى مغالطا ايضا بالمعنى المشهور وهو الذي يأتي بالمغالطات ايا طلبه بل يجوز ان يكون معتقدا انه حقه كما ذكرنا فعلى ما ذكر الشيخ المغالطين الى القسمين المذكورين كانه لم يأخذ المغالطة فيه بالمعنى المشهور وقس على ما ذكرنا حال المشاغبي ايضا ثم ان الظاهر ان الجدل الذي ذكره الشيخ ههنا ليس المشاغبي الذي ذكره في المنطق بل مراده الجدلي الواقعي لا الذي يترآى انه جدلي فافهم اما مشاركتها فلان ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي الظاهر من هذا الكلام ان غرضه بيان مشاركة الفلسفي والجدلي والسوفسطائي والظاهر كلام الاول وهو قوله وهذا العلم يشارك الجدل اه ان الغرض مشاركة العلوم ومخالفتها والاول هو الاولى اذ ظاهر ان السفسطة ليست علما على حدة حتى يبين مشاركته ومباينته لهذا العلم بل العلم ليس الا هذه العلوم المتعارفة ومن ينظر فيها ويتكلم بها من طريق العلم ويعين واراد منها تحصيل الكمال فهو صاحب هذه العلوم ومن لم يكن كذلك فهو سفسطي وكذا الجدل ليس علما على حدة بل الجدل هو المقدمات المشهورة في اي علم كان ليس وجه فالظاهر بيان النسبة بين الفلسفي والجدلي والسوفسطيقي لا بين الفلسفة والجدل والسفسطة كما هو مفاد العبارة الثانية فيحمل العبارة الاولى ايضا عليها حتى يتوافق اجزاء الكلام هذا وقد قال بعض المحشين ان الجدلي والفلسفي يتكلم في مسائل هذا العلم وحاصل المخالفة انهما يتكلمان في العلوم الجزئية وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها اقول حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين اربابها ومن يتكلم فيها والذي اظنه ان يكون غرض الشيخ من وجه المشاركة ان مسائل الجدل قد يكون بعينها مسائل هذا العلم ولا يختلفان في الموضوع وجهة البحث وجهة المخالفة

ان شيئا من مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل العلوم الجزئية بخلاف الجدل قوله الفيلسوف الاول من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية اشارة الى هذا وكيفية الاشارة لا تخفى سيما اذا لوحظ قوله ما يبحث عنه في هذا العلم ولا يمكن ان يحمل عبارة صاحب القيل على ما اشرنا اليه بوجه يفيد الغرض اذ ليس عبارته دالة بوجه على وجه التكلم وظ ان مطلق تكلم يتكلم نه عليه لا يوجب مشاركة العلمين في المسائل والا يلزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية اذ الجدلي يتكلم فيها وقوله ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي قرينة جلية على انه لم يرد بالمشاركة والمخالفة ما اطلق صاحب القيل فان اطلاقه مضر مفوّت للغرض ومع هذا صريح في خلاف المراد ولا يخفى عليك برهان مثل هذه المشاركة والمخالفة في سائر الصنائع والعلم المسمى بالكلام قد يشارك هذا العلم بوجه ويخالفه بوجوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الظاهر ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين الفلسفي وبين الجدلي والسوفسطيقي لا بين العلوم اذ ليس الا جزئي علم برأسه كما هو الظاهر في العبارتين من الشيخ الدالة على الثاني اولى بالتأويل من الثانية الدالة على الاولى واما ثانيا فانا سلمنا ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين العلوم لكن لا يخفى ان كلام القائل لا يأبى عن تطبيقه على ما ذكره بعض المحشين واما ثالثا في توجيهه انه لا يحمله بوجه قواه جدا لا حاجة الى التعرض لجوابه واما مخالفته للجدل خاصة فبما نعرفه قبل واعلم ان بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه آخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هو تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من الخلق رعاية المصلحة وحفظ النظام انتهى يجب ان يكون قد وقعت في العلوم التي قبل هذا اه قال بعض الحكماء كتب بعض المعاصرين بخطه في حاشية نسخة من نسخ الكتاب ان ما سبق في

علوم اورده قبل هذا امارات رابعة ثم سيعدل بعد هذا الجزء بما تنشوقه الكل ولله
تكونه في ذكره والتبس عليه فظن انه سبق ويمكن ان يكون كتابة هذا الفصل
بعد سائر الفصول لحسن انه ذكره في العلوم الرابعة لكن هذه مناقشة سهلة
لا يؤاخذ بمثلها والعجب من عدله هذا القاضي العدل كيف اتكل على شهادة
النفي من غير حصر ومن غير تفحص وتصفح وجدنا امارات رابعة في غير موضع على انه لا نص
في عبارته ع ان هذا مذكور في كتابه هذا قبل هذا فقد علمت ان العلوم
كلها تشترك في منفعة واحدة اه ظاهره ان تحصيل كمال النفس منفعة العلوم
والخبر الذي يكون تلك المنفعة موصلة الى السعادة الاخروية والظاهر من
كلامهم في مواضع اخرى ان ليس في الاخرة كمال يحصل من العلوم بل العلوم
نفسها في الاخرة هي الكمال الذي يلتذ به في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن
والاشتغال بالمحسوسات فكان المراد ان تحصيل العلوم في هذه النشأة يكون سببا
لبقائها في الاخرة وكون سعادة فيها فصح اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار
هي افادة الفن بمبادي العلوم الجزئية المراد بها المبادي التصديقية
والمعنى ان الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي كان المراد تحديد الامور
المشتركة وتعريفها كما في المبادي التصورية والامر المشترك الذي ليس مبدا كانه
من قبيل الامور التي تستعمل في العلوم للافادة والاستفادة مثلا وان لم تكن من
المبادي التصورية ومثلها كثيرة فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا اه هذا
الوجه مما يكاد يتم لانعكاسه لان مبادي الطبيعي والرياضي ايضا يؤخذ من هذا
العلم والاولى ان يقال كما في شرح الاشارات ان المحسوسات اقدم واعرف
بالنسبة الينا فالمناسب لباب التعليم تقدم احوالها واما المرتبة فلان
الغرض الاقصى اه كان المراد بالاقصوية الاقصوية الاضافية والا فمعرفة
الباري تعالى ذاته اجل من معرفة تدبيره وساير ما ذكر فنقول ان المبدا

اه
علم ليس انما يكون مبدا الا ان جميع المطالب يستند براهينها اليه بغير اوقوه
كانه اراد بهما الاستناد القريب والبعيد ثم الناظرون في هذا الكتاب حملوا
كلام الشيخ كما هو الظاهر على انه ثلثة اجوبة احدها هذا والثاني قوله ثم قد يجوز
اه والثالث على انه وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى ومعنى هذا الوجه ظاهر
غني عن البيان ثم قد يجوز ان يكون اه هذا ثاني الوجوه والمراد منه انه
يجوز ان يكون في العلوم مسائل لا يكون براهينها اي مباديها ماخوذة من علم آخر
على سبيل التسليم والوضع اي يكون نظرية مبينة في العلم الآخر ببرهان بل
يجوز ان يكون مقدماتها بديهية لا برهان عليها وقد قيل هذا ثاني الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التي ليستعمل وضعا في العلم الآخر لا يلزم
ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز ان يكون وضعها
فيه مجردا عن البرهان فلا يلزم دور من اشتراك المسئلة انتهى وهذا
مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لا يفهم له محصل اصلا كما لا يخفى ٤
انما
على انه يكون مبدا العلم مبدا بالحقيقة اه هذا ثالث الوجوه وكان
المراد منه ان المبدا الحقيقي هو الذي يفيد لم الشيء واما الذي لا يفيد
العلم بل الان فليس مبدا حقيقيا بل مبدئيته كما يقال ان الحس مبدا
المحسوسات اذ ظاهر انه ليس مبدا حقيقيا لها بل انما يتم ويعرف وجودها
منه فكذلك المبدا الذي يفيد الان ليس مبدا حقيقيا بل انما يفيد
العلم بوجود الشيء فقط كالحس ومحط الجواب كانه على هذا القول ان
المبدا انه الحقيقة ليست بين هذا العلم والعلمين الآخرين حتى يلزم
الدور بل هذا العلم مبدا حقيقي لهما لانه يفيد اللم فيهما وذانك العلمان
مبدآن مجازيان لانهما يفيدان الان فيه وقد قيل هذا ثالث الوجوه وهو انه
قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان من علمين مختلفين احدهما برهان ان لا

يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود فثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود وعليته
واطلاق المبدا فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه
كاعطاء الحس بوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك ان المهندس
والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان
اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه للنقطة كذا اثبته
ومبدا هذا البرهان من الحس وهو ليس بمبدا حقيقي واما الطبيعي فيقول
ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدا حركته وسكونه على هيئة هيئة سكونه
غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فينظر هذا
من جهة طبيعة الفلك وهو علته المقومة له وينظر ذلك من جهة كمية
الفلك وهو معلوله المتقوم به ومبدئية المعلول انما تعطي العلم بعليته ومبدئية
العلة انما تعطي العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد ثبت في احد العلمين
كالطبيعي ببرهان الآن وفي علم آخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه
الاول في بيان المختفي بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدئية الشيء لنفسه    نفسه صح
على الحقيقة انتهى وفيه نظر لان غاية ما ذكره على تقدير صحته انه يجوز ان يكون
مسئلة واحدة مبدا لنفسها اذا كان فيها جهتان بان فرض اثباتها ثبتت
في علم بطريق الآن ثم اخذت في علم آخر وجعلت مبدا لاثباتها بطريق اللم
وهذا غير نافع في المرام اصلا اذ كان الشبهة باعتبار انكم ذكرتم ان مبدا العلم
مبدا الطبيعي والتعليمي وانهما ايضا مبدآن له وهو يستلزم الدور ووقوع نقول
ما ذكرتم في الجواب لا يدفعه اصلا اذ حاصله انه يجوز ان يكون مسئلة مشتركة
بين هذا العلم والطبيعي مثلا يثبت في الطبيعي ببرهان الآني حتى يثبت في هذا العلم مبدا
لاثباتها ببرهان اللمي ولا دور فيه لا وهذا كما ترى اذ الدور باق بحاله لان
الدور ليس باعتبار وجود كون الطبيعي مبدا للالهي بل باعتبار التعاكس

في المبدئية وتقول هذه المسئلة المفروضة لا بد ان تكون باعتبار كونها الالهي
ايضا مبدا لنفسها باعتبار كونها من الطبيعي فيلزم الدور وضرورة فالصواب
ان يحمل الجواب على ما ذكرنا ومحصله ان مسائل هذا العلم يعلم انيتها
من الطبيعي والرياضي اي يكون العلم بها حاصلا من الطبيعي والرياضي
ومسائل الطبيعي والرياضي لا يحصل العلم بها من هذا العلم بل انما يعلم بها لميتها    في ل
الانية التي ليست بعد اتمام مسائل هذا العلم ثم يظهر ويحصل من هذا العلم
لميته مسائلها والمبدا الحقيقي هو هذا العلم لانه يعطي اللم وعلى هذا لا دور وظهر
مما ذكرنا انه لا حاجة في دفع الاشكال الى جعل مسئلة واحدة مبدا لنفسها
بالنحو الذي ذكره هذا القائل نعم جعله يحتاج اليه لامر آخر كما سيظهر فان
قلت اذا كان العلم بمسائل هذا العلم من جهة الطبيعي والرياضي من حيث
الآن وكان مسائل العلمين يعرف لميتها من جهة هذا العلم فكان مسائل
العلمين افضل من مسائل هذا العلم لانها تعرف باللم المعطي لليقين الدائم
الكلي بخلاف هذه قلت اولا ان هذا الاحتمال الذي ذكره في دفع
الاشكال لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع اذ كثيرا ما يذكرون في دفع
الاشكالات احتمالات لا يكون معتقدا لهم وثانيا انه يجوز ان يكون
مسائل هذا العلم بعد ما حصل العلم بها من جهة الآن بواسطة العلمين ثم يثبتها    يحصل العلم صح
في هذا العلم كما ان مسائل العلمين يحصل العلم بها اولا من جهة الآن ثم
يعطي هذا العلم لميته فافهم    فقد ارتفع اذا الشك فان المبدا
الطبيعي يجوز ان يكون مبينا بنفسه وكان في بعض النسخ للطبيعي لما مهد
المقدمات المذكورة شرع في اجرائها فيما يمكن فيه دفع الاشكال فاولا
اخذ في الثانية لانها اقرب ماخذا والمعنى على النسخة الاخيرة ظاهرة
لان المبدا الطبيعي هو مقدمة براهينه ويجوز ان يعني انه يجوز ان يكون

مبنا بنفسه لكن ما سمي بعده كانه لابلابهم ذلك كما سنشير اليه واما على النسخة المبدا ان

بعينه اشكال اذ المبدا الطبيعي ظاهره مسئلة الطبيعي التي تكون مبدا لهذا العلم

وح لا معنى لجواز كونه بينا بنفسه اذ مسايل العلم لا تكون بديهية وايضا لا يتعلق اذا العلوم مر

بما هو المقصود في المقام كما لا يخفى فلا تم اما ان يحمل الكلام على انه يجوز ان يكون

مبداه بينا بنفسه وهذا او ان كان بعيد الكن يتلايم ويستقيم في اجزاء

كلماته فيما بعد واما ان يقال المراد بالمبدا الطبيعي المبدا الطبيعي على ما في

النسخة الاخرى وهذا وان لم يكن بذلك البعد لا يلايم ما بعده كما سمعي

ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يبين به فيما بعد ولكن

انما يبين به فيها مسايل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج

ذلك المبدا ما لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدا بل لمقدمة اخرى

في بعض النسخ بدل فيما فيها وبدل لمقدمة له مقدمة لا يخفى ان الظاهر ان ضمير

بيانه راجع الى المبداء المذكور فان كان المراد بالمبدا مسئلة الطبيعي التي

هي مبدا المسايل هذا العلم على الحمل البعيد الذي ذكرنا فيستقيم هذا الكلام من

دون خدشة اذ يصير حاصل الكلام ان مسئلة الطبيعي المذكورة كما يجوز ان يكون

مبداها بينا يجوز ان يكون بيانها في الفلسفة الاولى اي يكون مبداها نظريا و

كان من مسايل الفلسفة الاولى واذا كان مبدا المسئلة المذكور من مسايل هذا

العلم فيصح ان يكون تلك المسئلة في هذا العلم لكن لا بد ان يكون تلك المسئلة مبينة نصر

التي هي من هذا العلم ويبين مسئلة الطبيعي المذكورة بها غير المسئلة التي بين مسئلة

الطبيعي المذكورة من مسايل هذا العلم وهو المراد بقوله ويجوز ان يكون بيانه في

الفلسفة الاولى بما ليس يبين به فيما بعد اي يجوز ان يكون مسئلة الطبيعي التي هي

مبدا المسايل في هذا العلم بان يكون مسئلة من مسايل هذا العلم مقدمة

برهانها لكن كان ذلك البيان بما ليس يبين به اي بمسئلة لا يتبين المسئلة

المذكو

المذكورة فيما بعد اي في هذا العلم لانه بعد علم الطبيعي او فيها بعد اي في الفلسفة الاولى

بعد وجه البعدية ما عرفت ولكن انما يبين به اي بمسئلة الطبيعي المذكورة

فيها اي في الفلسفة الاولى مسايل اخرى غير المسئلة التي ذكرنا انها مبداء

مسئلة الطبيعي ومبينها حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى وهو مسئلة هذا

العلم الذي ذكرنا انها مبدا مسئلة الطبيعي ومبينها لانتاج ذلك المبداء اي

مسئلة الطبيعي المذكورة التي فرض انها مبدا مسايل العلم الطبيعي الالهي لا

يتعرض له اي لما هو مقدمة في العلم الاعلى وهو المسئلة التي ذكرنا في انتاجه

من ذلك المبدا وهو مسئلة الطبيعي المذكورة اي لا يوخذ مسئلة هذا العلم

الذي ذكرنا انها مبداء المسئلة الطبيعي التي ذكرنا هي مبداء المسايل هذا العلم من

مسئلة الطبيعي المذكورة بل لمقدمة اخرى اي بل يتعرض لمقدمة اخرى اي لمسئلة

اخرى من مسايل هذا العلم في انتاجها من مسئلة الطبيعي المذكورة او

بل له مقدمة اخرى اي لا يوخذ مسئلة هذا العلم المذكورة من مسئلة الطبيعي

المذكورة بل مسئلة الاولى مقدمة اخرى غير المسئلة الثانية وهذا التوجيه

هو المطابق للعبارة التي سنذكرها بعد ذلك ولا خدشة فيه سوى

الحمل البعيد الذي ذكرنا اولا ويمكن ان لا يرتكب الحمل المذكور بل يحمل

المبدا الطبيعي على المبداء الطبيعي ويقال ان ضمير بيانه غير راجع الى المبدا

بل الى الطبيعي ويكون المراد بالطبيعي المسئلة التي يكون مبدا المسايل

الالهي على ما هو المفروض ويكون باقي الكلام بحاله ويصير معناه ما سلف

بعينه وههنا احتمال اخر وهو ان المراد بالمبدء الطبيعي مبدء مسئلة الطبيعي التي

فرض ان تلك المسئلة مبدا المسايل الالهي ويكون ضمير بيانه راجعا الى

المبدء واريد ببيانه في الفلسفة الاولى كون ذلك المبدا متحققا في ضمن

مسايلها لكن لا في ضمن مسئلة بين بذلك المبداء فيما بعد او فيها بعد

ويصح اسناد البيان الى المبدا لانه مبين لبيده كما ان مسئلة الطبيعي قريبة و يمكن
ان يكون ضمير بين به راجعا الى الطبيعي فكان اسناد البيان الى المسئلة اقرب
لا انتاج ذلك المبدا و على هذا فقوله حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لحصول ذلك المبدا اي
ذلك اشارة الى المبدا السابق ضمنه عبر عنه بالانتاج مجازا او الانتاج الثاني على حقيقته وان كان اشارة
الى الطبيعي اي مسئلته التي فرض انها مبدا لهذا العلم فالمعنى ظاهر والانتاج
على حقيقتها ويمكن توجيه اخر وهو ان يكون المراد بالمبدا الطبيعي مبدا
مسئلة الطبيعي والمراد ببيانه في الفلسفة الاولى كونه من مسائل الفلسفة
الاولى ومبينا فيها بالبرهان والمراد بما ليس بين به فيها بعد ان لا يكون تلك
المسئلة من الالهي التي فرضنا انها من مبادي الطبيعي بانها مسئلة الطبيعي
التي بين تلك المسئلة الالهية وحاصله انه يكون بيان تلك المسئلة الالهية
المفروضة لشيء ليس بين ذلك الشيء به اي بذلك المبدا الذي في الفلسفة
الاولى فيما بعد اي في علم الطبيعي والبعدية باعتبار الرتبة او الواقعية اي يكون
بانها مسئلة اخرى من الطبيعي غير المسئلة التي بين بذلك المبدا الذي هو مسئلة
الالهي ولكن انما بين به اي بذلك المبدا الذي من مسائل الالهي بها
اي في علم الطبيعة مسائل اخرى اي غير المسئلة التي فرض انه مبين تلك
المسئلة الالهية بها حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى اي ما يكون
من مقدمات البرهان في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدا اي المسئلة
الالهية المفروضة لا يتعرض له اي لمقدمة البرهان المذكورة التي هي من
مسائل الطبيعي في انتاجه من ذلك المبدا بل لمقدمة اخرى اي بل يتعرض
لمقدمة اخرى من الطبيعي في انتاجها من ذلك المبدا اي المسئلة الالهية
المفروضة وتلك المقدمة الاخرى هي المسئلة الطبيعية المفروضة التي
فرض الكلام اولا في مبدئها او بل لمقدمة اخرى اي لا يكون

المسئلة الطبيعية التي فرضنا انها مبدا المسئلة الالهية المفروضة لانتاج
من هذه المسئلة الالهية بل لها مقدمة اخرى ولعل الطبع في البيان
تشحيذ الاذهان ثم ههنا كلام اخر وهو ان حاصل هذا بين الكلامين
جوابين على ما ذكره الناظرون لا يخلو من شيء بيانه انه لا شك
انه لا بد ان يوخذ اولا ان المبدا الشيء لا يجب ان يكون مبدا
لجميع مسائله اذ على تقدير صحة ذلك يكون الشبهة واردة وغير
مندفعة ضرورة و بعد اخذ تلك المقدمة حاصل الجوابين يرجع
حقيقة الى سندين لمنع المقدمة المذكورة اي وجوب كون المبدا
مبدا لجميع المسائل احدهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل احد العلمين
مثلا بديهيا من مقدمات بديهية فلا يلزم ان يكون مبداه من
العلم الاخر اذ على تقدير كون مبدئه من العلم الاخر كان نظريا اذ
المسئلة لا يكون بديهية وثانيهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل
العلمين ماخوذا من بعض مسائل الاخر وذلك البعض لم يكن ماخوذا من
البعض الاول بل من البعض الاخر من العلم الاخر وضح ان السند
الثاني لا يكون ملزوما للمنع اذ يجوز ان يكون كل من العلمين مبدا
لجميع الاخر بهذا النحو الذي في السند الا ان يقال ملزوم له بضم مقدمة
اخرى هي انه لا يمكن ان ينتهي السند الى غير النهاية فلا بد ان ينقطع
الاحتياج ويرتفع النهاية فيرجع حقيقة الى السند الاول كما لا يخفى اويق
ان الاول سند للمنع المذكور والثاني منع عليه فكانه اولا منع
المقدمة المذكورة وسنده بالسند الاول وثانيا قطع النظر عن ذلك
المنع وقال على تقدير صحة المقدمة الممنوعة نقول يكون الاحتياج بهذا
النحو لا ف د وفيه انه يمكن ان يق انه يلزم ح التسلسل فلا بد ان كما

المسئلة

تبع المقدمة المذكورة والتمسك بالسند المذكور وبالجملة نقول ان الجواب
الاول غير تام اذ غاية ما يلزم منه انه قال ان احد العلمين يجوز ان يكون
بعض مسائله ماخوذا من مسئلة علم آخر وتلك المسئلة لا يكون ماخوذه
من العلم الآخر بل يكون مقدمات برهانه بديهية وظاهر ان هذا لا
يحسم مادة الاشكال اذ الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدئية كل من العلمين
للآخر وبهذا استقام مبدئية احدهما للآخر فلم يندفع الكيفية مبدئية
الآخر فلو تمسك بانه يجوز ان يكون بعض من علم ماخوذا من بعض
من آخر وذلك البعض من الآخر يكون ماخوذا من العلم الآخر لكن لا من
الاول فيرجع الى الجواب الثاني الا ان يفرق بينهما بان الاول هو ان
بعضا من علم كان ماخوذا من بعض علم آخر وذلك البعض لعله لم
يكن ماخوذا من ذلك العلم بل كان مقدماته بديهية وكذا الحال في الجانب
الآخر والثاني هو ان بعضا من علم يجوز ان يكون ماخوذا من بعض علم
آخر وذلك البعض ايضا ماخوذ من العلم الاول لكن لا من البعض
المفروض وهو كما ترى وكذا القول الجواب الثاني ايضا غير تام في الواقع
اذ الاشكال باق بان السلسلة لما كان فلا بد ان ينقطع فلا بد من القول
بانتهائه الى ما يكون مقدماته بديهية وهو الجواب الاول فالاولى جعلهما
جوابا واحدا حتى يسلم من الخلل والخدشة بالتمام ويكون دافعا لاي
محذور يتوهم في المقام وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي
انه هذا اشارة الى الوجه الثالث الذي ذكروه وحاصل الوجه على
ما نقلنا عن صاحب الفيض ويفهم من كلام غياث الحكماء ايضا انه يجوز ان
يكون المبدأ العلم الاعلى من مسائل العلم الاسفل معتدا الآن الى استفاد
منه العلم بالوجود فقط ولا يعرف لميته ويستفاد من العلم الاعلى لميته وهذا

الكلام

الكلام من الشيخ ايضا ينطبق عليه ظاهرا لكن قد عرفت سابقا انه لا يدفع الاشكال
المذكور بل الاشكال انما يندفع بان يبني ان مسائل الطبيعي والرياضي يعرف
بطريق الان فيهما اما من مقدمات بينة بنفسها ماخوذة من الحس و
التجربة ونحوهما او ماخوذة لا من العلم الاعلى ثم تلك المسائل يصير مقدمات
براهين مسائل العلم الاعلى ويعرف تلك المسائل ايضا بطريق الان ثم
يعرف لم تلك المسائل اللمية ومسائل الطبيعي والتعليمي والمبدأ بالحقيقة هو لميه مسائل [illegible]
العلم الاعلى لانه يفيد اللمية واما الطبيعي والتعليمي فليسا مبدأين بالحقيقة بل
مبدئيتهما من قبيل مبدئية الحس للمحسوسات بمعنى انه يعرف وجودها منه
وعلى هذا يندفع هذا الدور ولا يخفى انه على هذا الوجه لا مدخل في دفع الاشكال
للغرض لان مسائل العلم الالهي يعرف باللم فيه بعد ما ثبت اينيتها في
الطبيعي والتعليمي بل يكفي فيه مجرد ما ذكرنا ثم ان هذا الوجه ايضا لا يكاد يتم
بدون القول بان مسائل الطبيعي والتعليمي يجوز ان يكون مقدماتها
بينة بنفسها الذي هو الوجه الاول فظهر بذلك ايضا ان جعل جواب
الشيخ ثلثة اجوبة ليس بمستقيم فالظاهر ان يجعل جوابين بان يكون مجموعه
جوابا واحدا وجليا في كل منها ويكون حاصل الاول ان المبدئية لا يلزم
ان يكون لجميع المسائل فيجوز ان يكون بعض هذا العلم مبدأ البعض من
العلمين الآخرين وبعض منهما مبدأ لبعض هذا العلم لكن لا بالطريق الذي
يحصل الدور على ما بينه وبعض آخر من كل منهما يجوز ان يكون مقدماتها
بينة فلا دور ولا تسلسل وحاصل الثاني ان المبدئية وان سلمنا انها حاصلة
بالنسبة الى الجميع اما من كل من الجانبين او من احدهما لا يلزم منه محذور
بناء على ما صورنا من كون مسائل الطبيعي مثلا مبدأ لجميع مسائل الالهي
لكن باعتبار الان ومسائل الالهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن باعتبار

العلم وفرض مع ذلك كون مسائل الطبيعي معلومة بمقدمات بينة بنفسها
حتى لا يلزم فساد وانت خبير بان هذا الكلام من الشيخ لا يأبى عن الحمل
على ما ذكرنا بان يكون مراده ان الطبيعي والرياضي افادنا برهان ان
الا اى بالنسبة الى مسائلها لا مسائل الالهي ثم ان الالهي يفيد برهان
اللم عليها ولم يذكر افادة الطبيعي افادة ان مسائل الالهي بناء على الظهور
او اراد بافادة الطبيعي والرياضي الان افادتهما ان مسائلهما مسائل
الالهي جميعا وح لا يبقى شيء غير مذكور لكن كلامه الذي سيجيء بعد من هذا
الكلام من التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى      وخصوصا في العلل
الغائية البعيدة اذ ظ ان تلك العلل بالنسبة الى الطبيعيات والتعليميات
لا سبيل الى اثباتها الا من هذا العلم هذا على طريقتنا واما على طريقتهم
فيوخذ تلك العلل بالنسبة الى ما في الالهيات ولا يخفى ان الظاهر الاول
وح يكون هذا مؤيدا للتوجيهنا فافهم      واما ان يكون تلك المبادئ
اه انت خبير بان ظاهر هذا الكلام ان مسائل الطبيعي والتعليمي مبادئ
لامور من علم الالهي تثبت تلك المسائل وجود تلك الامور فقط ثم في العلم
الالهي يبين لميتها وهذا هو الموافق لما ذكره ويمكن ان يتكلف بحمله
على ما ذكرنا اما بان يريد انه ذكر افادة مسائل الالهي لمية ما في الالهي و
ترك افادتها اللمية لما في الطبيعي والتعليمي اختصارا وهو كما ترى
اذ ذكر شيء يكون ذكره على سبيل الاستطراد كما بينا وترك ما كان
ذكره مقصودا بالذات بعيد جدا واما بان يكون مراده ان تلك
المسائل من الطبيعي والتعليمي مبادئ لامور في العلم الالهي تدل على وجود
ما يراد ان يبين في هذا العلم لميته اي مسائل الطبيعي والتعليمي التي يراد ان
يبين لميتها في العلم الالهي والمراد بالوجود الوجود من حيث اللمية هذا ثم

والرياضي

لميتها

لا يخفى ان ما ذكره من ان مسائل الطبيعي والتعليمي التي يراد ان يبين
في العلم الالهي والمراد بالوجود الوجود من حيث اللمية هذا ثم لا يخفى ان
ما ذكره من ان مسائل الطبيعي والتعليمي تفيد ان ما في الالهي ويتبين لميته
في الالهي يحتمل وجهين احدهما انه يبرهن في العلم الالهي بمقدمات مبينة
بعضها على مسائل الالهي برهان اللم وثانيهما انه يعلم لميتها من بعض
تلك المسائل التي علم انيتها بمسائل الطبيعي والتعليمي وعلى الاول يكون
لهذا العلم ضعيفة جدا اذ لا حاجة له على هذا اليها اصلا والظاهر انه بعيد
وسيذكر الشيخ انه لا يتيسر لنا بعجزنا اقامة البرهان اللمي على جميع مسائل الالهي
ثم على الثاني ايضا العلم انه لا تثبت اللمية من بعض تلك المسائل المبينة بالان
من جهة الطبيعي والتعليمي لتلك المسائل جميعا بل لبعضها كيف واثبات الواجب
لا يمكن اقامة اللم عليه وهذا اعترف الشيخ به ايضا وقال انه لا برهان لميا عليه
نعم عليه الدلائل الواضحة فافهم      وكذا ان يعلم ان في نفس الامر
اراد بيان انه يمكن في الواقع ان يحصل الغرض من هذا العلم اي معرفة ما فيه من المسائل
ابتداء لا بعد علم اخر لكنا بعجز انفسنا لا نقدر على سلوك هذا الطريق فلذا لابد
ان ما خر هذا العلم بالنسبة الينا عن العلمين الاخرين والظاهر انه ليس جوابا
اخر عن الشك المذكور اذ امكان سلوك الطريقة المذكورة في الواقع لا يجدي
في دفع الدور اذا احتيج في هذا العلم الى العلمين الاخرين وان كانت بسبب
عجز انفسنا عن سلوك الطريقة المذكورة كما في لزوم الدور اذ نقول انا
محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الاخرين والحال ان مبادي العلمين انما
تثبت في هذا العلم فيلزم الدور في تحصيل هذه العلوم ولا يخفى انه يمكن ان
يكون في الواقع طريق لا يلزم فيه دور وهو ظ وما ذكرنا ظاهر حاله قبل والعلم
في كلامه اشارة الى فوائد ثلث احدها استحقاق هذا العلم للتقدم على سائر العلوم

بالمرتبة كما ان ذهننا بالذات وبالشرف ونابينهما كحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من
هذا العلم وفيها انها اشارة الى جواب الغرض المشكك المذكور انتهى
فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان نسبناه وهو الطريق الذي
يستدل فيه من نفس الوجود على انه لابد ان يكون له مبدأ واجب الوجود
وقد سماه في الاشارات الطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا
عليه وطبق على هذه الطريقة قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
وطبق قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي الانفس وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق على الطريقة الاخرى التي يستدلون فيها بالخلق على الحق كما هو طريقة
الطبيعيين والمتكلمين المستدلين بالحركة والامكان وذكرهما على وجوده تعالى
بعد الاستدلال بهذه الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن ان يستدل
على صفاته من عدم التغير والتكثر وكونه واحدا مبدأ للكل بترتيب الذي
عليه الوجود من كمال العلة الى المعلول الى اخر مراتب الوجود فبهذا الطريق
تحصيل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون استعانة بالعلمين الاخرين بل بهذا الطريق
تحصيل غرض جميع العلوم التي تحت هذا العلم اي معرفة جميع مسائلها بطريق البرهان
اللمي الاخذ من العلة الى المعلول قيل ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا
العلم على هذا المنهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات
فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الموجود و
لوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وهكذا الى ان ينتهي في
اللوازم والاقسام الى الجزئيات المتغيرات فيعلم باسبابها علما ثابتا غير زماني والاسباب باسبابها
على الوجه الكلي من قبيل سنشنا الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم
بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج
التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادي معتبراتها والاحاطة باطرافها فيأخذ

في البنان

في استيناف موضوع اخص تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات
او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية التي تثبت له
لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم
في معرفة جميع الاحوال المختصة ببعض واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم
الطبيعي في علوم الطبيعي وكالكم في علوم الرياضي بل يحتاج في معرفة سائر الاحوال
التي هي بعد الاحوال الكلية الثابتة لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف
موضوع اخص تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث عن الاحوال
الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض و
كعلم المناظر تحت الهندسة وربما نزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا
فيجعل الموضوع لعلمه اخص من الاخص لعجزه عن النظر في احواله التي هي العنبر
الثابتة على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك الموضوع الجزئي على
الوجه الجزئي الراجع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي
كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم المرايا والقوس تحت علم
المناظر انتهى وفيه نظر لانه يستفاد من كلامه ان جميع اقسام الحكمة من الالهي
والطبيعي والتعليمي براهينها لمية بل الظاهر ان ما تحتها ايضا كذلك من الطب
والمناظر ونحوهما وان افراد بعضها عن بعض واستيناف موضوع تحت
موضوع اعم انما هو لعجز انفسنا عن سلوك الطريق اللمي في اثبات
الاحوال لموضوع الاعم منتزلا الى ان ينتهي الى جزئياته فلذلك يستانف
موضوع اخص تحت اعم ويبحث عن احواله الكلية بطريق اللم ربما يتيسر و
هكذا وهو كما ترى لان كثيرا من مسائل هذه العلوم براهينها انية سيما الرياضيات
والطب ليس الباعث على افراد هذه العلوم بعضها عن بعض وجعل بعضها
تحت بعض الا ما اشرنا اليه سابقا فقد كرتم ان في كلام الشيخ ابحاثا لابد ان

سيعرض لها احدها ان ما ذكره من ان الاستدلال بالوجود على الذات الذي ذكره
استدلال بالحق على نفسه وهو طريقة الصديقين لا يكاد يستقيم اذ ليس الاستدلال
في هذه الطريقة الا من الوجود الذي نجده من بديهة الحس لكونه على ثبوته
تعالى وهذا الوجود الذي نجده معلول ايضا ومن جملة خلقه فكيف صار الاستدلال
استدلالا بالحق على نفسه بل الظاهر انه لا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال الذي
ذكره المتكلمون غاية الامر ان بين الفرق بينهما ان المتكلمين يستدلون على
ثبوت الامكان ثم يستدلون به على ثبوت الواجب وفي هذه الطريقة لا يستدل
على ثبوت الامكان بل يكتفي بالترديد بان بين هذا الوجود الذي نشاهده
اما ممكن او واجب الى اخر الدليل وظاهر انه بهذا القدر لا يلزم ان يكون
استدلالا بالحق عليه اذ هو ايضا استدلال من هذا الوجود المحسوس كما في
استدلال المتكلمين غايته انهم اثبتوا امكانه ايضا وهم لا يثبتون على ان الظاهر
ان بعض المتكلمين اذا اثبتوا او لا الامكان فلعله ليس لاجل انهم زعموا ان
الاستدلال موقوف عليه بل لبيان ما هو الواقع نعم لو استدل احد بهذا النحو
اي بان يقال انا نجد بديهة امرا نسميه بالوجود وهذا الامر لا بد ان يكون حقيقيا
لا اعتباريا وبعد حقيقته لا بد ان لا يكون له مبدا والا لزم تقدم الشي على
نفسه فهو الواجب تعالى لكان بعد صحة مقدماته وان كان ادعاها اما
بالبديهة او البرهان لكان من استدلالا بالحق على نفسه لكن ابن كلام الشيخ الذي
ذكره في الاشارات وسمي في هذا الكتاب من هذا وثانيها ان هذا الاستدلال
الذي ذكره ايضا استدلال من الامور المحسوسة اذ هو اعتبار الوجود الذي
نجده بالحس او مع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال بمقدمات كلية
عقلية على ان للوجود مبدا الا ان بين لا حاجة الى الاستدلال بالوجود المحسوس
بل وجدانا وجود بعضنا كاف في المطلب لكن الظاهر ان الغرض الشيخ عنهم



من الامور الطبيعية لما تراهم يبحثون عن حالها في الطبيعيات فالاستدلال
بوجودها ايضا استدلال من الامور الطبيعية والاولى ان يكون مراده
انه لا حاجة في هذا الاستدلال الى اخذ المحسوسات من الامور المتعلقة بالمحسوسات
من حيث انها كذلك فان الوجود الذي ينتزع من المحسوسات يا خذه و
ينظر فيه من حيث انه وجود لا من حيث انه امر متعلق بالمحسوسات ويستدل به على
وجوده تعالى وثالثها ان مراده انه يمكن في الواقع ان يحصل العلم بجميع
اراد
مسائل هذا العلم بطريق اللم والتنزل من العلة الى المعلول من دون
النظر في المحسوسات سواء كان ذلك العلم لنا او لغيرنا من المفارقات
او الباري تعالى فهذا مع انه غير مناسب في الصالح للارادة لكلا لا يلائمه
لا شك قوله ان لنا سبيلا الى اثبات المبدا الاول لا حاجة الى ذلك لانه ان المبدا
تعالى يعلم ذاته ويعلم منه ما بعده على الترتيب العلي والمعلول وكذا العقول
عندهم وان اراد انه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق ففي وطئ النظر عن
انه ينافي ظاهر اعترافه بعجزنا عنه يرد عليه ان غاية ما ذكره انه يمكن لنا الاستدلال
على وجود المبدا تعالى لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة وبعد ذلك
يمكننا ان نستدل على صفاته من عدم التغير والتكثر ومبدئية الكل سيما غير
تلك الصفات ايضا من الصفات العلى المشهورة وهذا غير كاف
في المرام اذ العلم بالواجب ان كان بطريق اللم لزم منه العلم بما سواه من
طريق العلة واما بالوجه كما يمكننا ان نعلم فلا يلزمه وبعض ظاهر المقدمات التي ذكرنا
من اثبات الصفات المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم ان اول
ما صدر عنه تعالى هو العقل بضميمة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ظاهر
ان بعد ذلك لا يمكن اثبات انه يمكن تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من طريق الترتيب
العلي اذ ظاهر انه لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بالجهات التي يحدثها في

العقل الاول لا بد ان يكون سببا او واسطة لشي اذ يجوز ان لا يكون سببا
لشي اصلا وعلى تقدير ان يكون ولا بد سببا او واسطة لشي ما هو اذ ما
ذكره من ان الجهات التي في العقل لا بد ان يكون سببا للعقل الاخر وا لفلك
الاول مادته وصورته على تقدير صحته انما هو بعد اثبات الافلاك على النحو المعهود
واما بدون ذلك فلا وهو ظاهر وح ينقطع العلم من هذا الطريق ضرورة وان
كان مجرد تجويز ان يحصل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو امر لا محصل له مع انه مراده مر
يا باه ظاهر قوله ويجب ان يعلم ان في بعض الامر طريقا اه وكذا ينبو عنه الط
ما ذكره من انه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ذلك وبالجملة هذا الكلام آخره اذ مجرد التجويز لا حاجة
من الشيخ مما لا وقع له ولا طائل تحته الا في بعض حمل مراتب الموجودات اليه صح
او كانه اراد به مراتب العقول والنفوس الفلكية ورجح مهادنه عرفت
انه لا سبيل لنا على تقدير صحة مقدماتهم الا على اثبات العقل الاول من
هذا الطريق ولا نجد فيما سواه سبيلا وما اوتينا من العلم الا قليلا
فهو انه فيما بعد الطبيعة وفي بعض النسخ ما بعد الطبيعة وهو اظهر اذ الظاهر
ان اسم هذا العلم هو علم ما بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة وكانه لم يرد
على الاول ان هذا اسمه بل ذكر شيئا يستفاد منه اسمه ويعني
بالطبيعة لا القوة اه قيل لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود
والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدا اول يعني ط
لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي غير الصور النوعية
في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام
لان صورها النوعية نفوسها كما هو المحقق دون طبايعها ومنها ماهية
الشي وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يستعملون لفظ
الطبيعة على المزاج وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة



عن مجموع الشي الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية و
الطبيعة بالمعنى الاول والاعراض انتهى وفيه ان الطبيعة يطلق
على معان اخرى ايضا منها ما عليه نظام الوجود ويستقيم امره وحده و
منها العناية الالهية فقد قيل انه فيه اه استشهاد لصحة ارادة
المعنى الذي ذكره من لفظ الطبيعة او بالعموم قبل الطبيعة ان كان
المراد به انها من الامور العامة التي يتصور او لا قبل الطبيعة على ما قررناه
به سابقا فيه انه ينافي ما ذكره من ان اول ما ثبت هذه ويعرف
عن احواله هو هذا الوجود الطبيعي فالظاهر انه اراد به معنى الاعم وهو انها
باعتبار العموم مقدم على الطبيعة يعني ان هذه الامور لما كان يوجد
في المفارقات ايضا فالحصة التي منها في المفارقات متقدمة على الطبيعة
ان كانت الحصة التي منها في الطبيعة ليست متقدمة عليها لكن في تقدم
الحصة الاولى منها على الطبيعة محل مناقشة والامر فيه سهل
ولكن لقايل ان يقول ان الامور الرياضية اه المراد بالامور
الرياضية المحضة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوام حقيقته
كالفلك في علم الهيئة والهواء المتكيف بالنغمات والايقاعات
في الموسيقي وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب و
المقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة كذا قيل ثم هذا الشك يرد
على ما ذكره في وجه تسمية العلم وعلى ما يستفاد من قوله واما الذي
يستحق ان يسمى به هذا العلم اه اذ يفهم منه ان هذا العلم يبحث عن
الامور التي تقدم على الطبيعة بالمعنى المذكور اما بالذات او بالعموم
على النحو الذي قررنا وان ما سواه لا يبحث عن ذلك اما وروده على
وجه التسمية فلان ما فيه المقدار والعدد ايضا بعد الطبيعة بالمعنى الذي

فقرره من انه ثبت بعدها بعد الطبيعة واما على ما يظهر فبان نفي انهما متقدمان
اما بالذات او بالعموم على الطبيعة وكان قول الشيخ اولا هي ايضا قبل
الطبيعة واذا امتنع ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة
ايما الى الوجهين ثم وجه التشكيك في العدد باي وجه كان ظاهر واما
وجهه في المقدار فكأنه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة الجسمية
والمعنى المتعارف كما يظهر من جواب الشيخ للتشكيك اذ الصورة الجسمية تتقدمها
على الطبيعة باعتبار المعنى المذكور ظاهر وكذا ابديتها عنها في الشبهة
البناء وقد قيل ومنه السؤال وان كان امرا لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر
ان موضوع هذا العلم هو الامر الذي لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم
على ان غيره من العلوم ليس كذلك فورود السؤال عليه بان علمي الحساب
والهندسة ايضا مما يبحث عما لا يتعلق بوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه
العدد وهو من الامور العامة التي لا يتعلق بوجودها ولا الحدود لها بالطبيعة
واما الهندسة فان موضوعها المقادير المجردة عن المادة حدا ووجودا
وخارجا اما تجردها بحسب الماهية والحد فظ وكذلك بحسب الوجود الوهمي و
اما تجردها في الوجود الخارجي فكذا هو عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا
مفارقا عن عالم الطبيعة انتهى وهو كما ترى فالذي نقوله في هذا التشكيك
هو انه اما الهندسة اه حاصل جواب الشيخ في الهندسة ان ما كان موضوعه الخطوط
والسطوح والجسمانيات فلا وجه للتشكيك فيه باي وجه كان اذ ظاهر انها لا
يتقدم على الطبيعة بالذات او بالعموم ولا يتقدم معرفة الطبيعة على معرفتها و
انت خبير بان الاول ظاهر جدا واما الثاني ففيه خدشة والامر سهل واما ما كان
موضوعه المقدار فنظرا الى التشكيك فيه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين الصورة
الجسمية والمعنى المتعارف واحتمال ذهاب الوهم الى المعنى الاول وح يكون

متقدما على الطبيعة بالذات وكان معرفة الطبيعة قبلها بالنسبة الينا لكن اذا
حقق الامر ظهر ان موضوعه ليس المقدار بهذا المعنى اذ ظاهر انه لا يبحث عن
المقدار باعتبار كونه معروضا للتقدير والنسب والاشكال المختلفة من
التثليث والتربيع والتكعيب ونحوها وما هو كذلك هو المقدار بالمعنى
الاخر الذي هو عرض للصورة الجسمية لا بها اذ انها ليست مستعدة لهذه الامور
بل استعدادها لها باعتبار عروض المقدار بالمعنى الاخر لها كما عرفت فيما
سبق في المنطق والطبيعي فبقي ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار
اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد
ولا يكون المقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس
مع الانواع البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام
ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمانيات مع انه لا قوام للمقدار الا باحد هذه
الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في
غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى ولي
ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط
والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله
المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام و
التجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء
من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية انتهى وفيه نظر لان الشيخ
ما جوز مفارقة المقدار المطلق الذي يكون انواعه الخط والسطح والجسم
عن الطبيعة في القوام بل انما قال ان المقدار بالمعنى الاخر غير المعنى الذي يكون
جنسا للخط والسطح والجسم وهو بعد الهيولى الى الصورة الجسمية لا يكون
بعد الطبيعة بل انما يتقوم بالطبيعة وابين هذا من ذلك وسيجيء لهذا زيادة

سطح وتوضيح فالاعراض اللازمة له اولى بذلك فهذا ابلغ على انه يعتبر
التعلق بالمادة والمفارقة عنها في هذه العلوم الحكمية في العوارض الذاتية لا بعضها
لا في مجرد الموضوع وقد اشار اليه ايضا سابقا وقد عرفت في شرحنا
للمنطقيات والطبيعيات انه قبل الفرق الذي ذكره في ذلك الكتابين هو
ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يعرض له
ابعاد ثلثة متقاطعة على قوايم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها
انها على اى حد ونهاية ولا يتعين لها مرتبة من الطول والقصر فلا يختلف بها
جسم لجسم والجسم بهذا المعنى قابل لنسبة من النسب كالتنصيف و
التضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة
وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو يقوم بالمادة هو القابل للابعاد
والمحدودة الذي يوجد فيه الجزء ان والمساحة له بالقوة وهو القابل
لاية نسبة من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في
احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذلك السطح
الذي يبحث عنه المهندسون فان له صورة غير الكمية فقوام تلك الصورة
هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه فرض ثلثة ابعاد بعد ان على القصة المذكوره
وذلك له لاجل انه نهاية شئ ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح
بالمعنى الاخر فهو الذي من باب الكمية لانه هو كمية السطح بالمعنى الاول
ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي
من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في معنيه احدهما مطلق البعد الواحد
وهو غير قابل بما واتى الذي اما الثاني الذي يكمل ذراعا او ذراعين
فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسم التي هي الصورة
ضرورة ما يلزمها من التناهي والتحديد تكون صورة الجسم اذ اوجدت

الذي هو قبل الطبيعة غير السطح التعليمي

بكميتها

بكميتها او وجودت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمى المجرد جسما تعليميا
والمحصل من الشيخ حيث ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار
اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيها وذا حكم فيها كلها بعدم المفارقة عن
المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع
المقدار لا قوام له الا في شئ ما من هذه الثلثة انتهى ولا بد اولا من تحقيق ما
ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين والسطحين والخطين ثم التعرض لحال
البحث الذي اورده عليه فاعلم ان القوم كانهم فهموا من عبارة الشيخ ان الفرق
بين الجسم الطبيعي والتعليمي باعتبار التعين وعدمه فاذا اخذ الجسم غير متعين
كان هو الطبيعي اى الصورة الجسمية واذا اخذ متعينا بنسبة من النسب
المذكورة وبدونها وعلى هذا يكون الفرق بين السطحين والخطين ايضا
كذلك والظاهر انه فاسد وانه ليس مراد الشيخ اما فساده فلان الصورة
الجسمية جوهر والجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم والبرهان ايضا قائم عليه ولا
معنى لكون شئ واحد جوهرا او احد عرضا باعتبار اخذ التعين وعدم
التعين وهو ظاهر واما انه ليس مراد الشيخ اولا انه لا معنى لكون هذا
الامر الطائف ومعتقدا له وثانيا انه قال في المنطق في اثنا هذا البحث
والمعنى المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة مقدر محدود او غير محدود فهو
العرض الذي من باب الكم وهذا صريح في ان الكم ايضا يمكن ان يكون غير
متعين فلا يكون الفرق بينه وبين الصورة باعتبار التعين وعدمه الا ان يقال
اراد بغير المحدود ههنا غير المتناهي وهذا ايضا بين فالصورة الجسمية ما
لا تعين فيه لا باعتبار التناهي ولا بعده والجسم التعليمي فهو ما اخذ فيه
التعين اما بالتناهي او بعده والحاصل الصواب من كلام الشيخ على ان الصورة
الجسمية هو الامر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة متناهية او غير

متناهية وهذا الامر قائم بذاته وليس من قبيل الابعاد بل الابعاد انما يعرضه
ويفرض فيه وهذا الامر باعتبار ذاته بذاته لا يتصور فيه التقدير والمساواة
والمفاضلة اذ لا يجوز ان يقال ان جسما باعتبار انه قابل للابعاد الثلثة زائد
على جسم آخر او مساو له او انقص منه وهو ظاهر بل انما يكون ذلك
باعتبار نفس الابعاد وعروضها للجسم التعليمي هو الابعاد اما مطلقا او متعينة
متناهية وهو الذي يقبل التقدير والمساواة والمفاضلة وليس المراد انه
يقبل ذلك وان اخذ مطلقا اي كليا اذ بهذا الاعتبار لا يجري فيه تلك
الامور بل بعد اخذه معينا يجري فيها مثلا اذا اخذ العدد من حيث انه عدد لا يجوز
ان يحكم عليه بانه ازيد من عدد آخر ماخوذ كك ايضا او ماخوذا على التعيين
او مساو له او انقص منه وانما يجوز الحكم عليه بذلك بعد اخذ احد العددين
ذراعا والآخر ذراعين مثلا وهو ظاهر على هذا لا يلزم محذور فان قلت
قول الشيخ صورة ما يلزمها التناهي والتحدد يدل على ان الجسم التعليمي
هو الماخوذ مع التناهي والتعين والطبيعي هو المطلق قلت في عبارة
الشيخ ليس لفظ التناهي على ما رايناه في النسخ التي عندنا من المنطق وانما هو
التحدد فقط ومراده بالتحدد هو التقدير وقبول المساحة اذ قد علمت ان
الصورة الجسمية ليست تقبل المساحة بمجرد ذاتها سواء اخذت مطلقة
او معينة بخلاف التعليمي فانه قابل للمساحة اذا اخذ معينا فلا يكون منافيا لما
ذكرنا وهذا هو الفرق بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي واما الفرق بين
السطحين والخطين فهو ان الصورة الجسمية بالمعنى الذي حققنا لا شك انه اذا
عرض لها الجسم التعليمي المتناهي فيعرضها الابعاد والتناهي ولا شك ان نهايتها
غير ذاتها ولا شك ايضا ان الجسم التعليمي المتناهي ايضا له نهاية غير ذاته وظاهر
ان النهايتين لا يمكن ان يكونا امرا واحدا فنهاية الجسم الطبيعي هو السطح



الذي ليس من باب الكم ولا يكون معروضا للتقدير والمساحة والمساواة و
المفاضلة بذاته بل باعتبار عروض السطح التعليمي ونهاية الجسم التعليمي هو
السطح الذي من باب الكم ويصلح للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة
باعتبار جهتين اعني الطول والعرض فقط وقس عليه الخط ايضا وليس الفرق بين
السطحين والخطين باعتبار اخذ التعين وعدمه كما في الجسمية بعينه فالسطح
الطبيعي هو الشيء الذي يمكن ان يفرض فيه بعدان والتعليمي هو البعدان
والخط الطبيعي هو الشيء الذي يفرض فيه بعد واحد والتعليمي هو البعد الواحد
فان قلت قوله احدها مطلق البعد او احد وهو غير قابل للمساواة
واللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين يدل على ان الفرق
بين الخطين بالتعين وعدمه قلت هذا البحث على عبارة الشيخ بل هو من عبارة
القائل والشيخ لم يتعرض لهذا وتركه على المقايسة وعبارته في السطح هكذا و
السطح ايضا له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث
يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية
شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد كذلك انتهى وهي منطبقة
على ما ذكرنا واذ قد تحقق هذه المعاني نقول ان البحث الذي اورده على الشيخ
غير متجه على ما قررنا كلامه اذ ليس يفرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعين
وعدمه كما فهمه القائل حتى يقال ان المقدار ليس له الا هذه الانواع الثلثة
فاذا كان هذه الانواع غير مفارقة القوام عن المادة اصلا فكيف يكون
ان يكون المقدار الذي بمعنى الصورة الجسمية وهو ليس من انواع الجسم
التعليمي ومما يقابله بالاعتبار حتى يرد ما ذكر بل هو امر مباين بالذات
ولا يقول في المقدار بهذا المعنى ايضا بالمفارقة ابن يقول بتقدمه بالذات
على الطبيعية ولكن مراد القائل ايضا بالمفارقة بهذا المعنى ولو كان مراد القائل

كك اذ الشيخ لا يقول بمفارقة المقدار
الذي هو جنس هذه الانواع عن المادة
اصلا بل انما يقول في المقدار صح

مجرداً ان الشيخ لما فرق بين السطحين والخطين ايضاً فلم لم يجب فيهما ايضاً بجوابه
اجابه في الجسم بان السطح والخط الذي هو موضوع الهندسة غير السطح
والخط الذي بالمعنى الاول مع ان كلامه لا ينطبق عليه جواباً ان المقدار لما
كان احد معنييه هو الجوهر الذي يقوم الطبيعة فيحصل الشك فيه باعتبار حمله على
هذا المعنى واما السطح والخط فكلا معنييه عرض على ما صرح به في المنطق فعلى اي معنى يحمل
لا يلزم منه شك اذ ليس مقوماً للطبيعة بوجه وكذا الخط فان قلت اذا
كان الطبيعة بمعنى الجسم المحسوس الماخوذ مع الاعراض فيمكن ان يكون العرض
مقوماً له قلت ظاهر ان مرادهم من تقوم الطبيعة وعدمه في هذا المقام تقوم
اصل الجسم او المادة لا الماخوذ مع العوارض كيف وعلى هذا يلزم ان
يكون الكيفيات المحسوسة من مقومات الطبيعة وكان البحث عنها من الالهي
لا البحث عنها من جهة الوجود وكميته لانه من الالهي بل البحث بالوجوه
الاخرى الذي هو من الطبيعي ويذكرونه فيه فان قلت ما معنى قول الشيخ
فيكون الجسمية التي من باب الكم الى اخر ما نقله وما وجه ربط الوصل والاستدراك
الذي فيه قلت كان المراد ان الجسمية التي من باب الكم وان كانت من
لوازم الجسمية التي هي الصورة ولا يمكن تجردها عنه فلا يمكن ان يقال
ان الصورة الجسمية المجردة على الاطلاق جسم تعليمي لكن يقول ان الصورة
الجسمية اذا اخذت من المادة مع كميتها اللازمة لها فهو جسم طبيعي او ان
كميتها فقط اذا اخذت منها في الذهن اذ تجردها عنها في الخارج محال هي
جسم تعليمي لان تجرد الكم عنها ممكن في الذهن وان لم يمكن العكس وعلى
هذا يظهر الارتباط ثم النسخة التي رايناها من الشرح ليست العبارة فيها هكذا
بل هكذا فيكون الجسمية التي من باب الكمية يلزم الجسمية التي هي الصورة
ضرورة ما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا اخذت بكميتها او

او وجدت



او وجدت منها الكمية ماخوذة في الذهن يسمى المجرد جسماً تعليمياً وعلى هذا المعنى
وضح واما العدد فالشبهة فيه اكد وذلك لانه متقدم بالعموم
على الطبيعة ومتاخر معرفته عن مشاهدتها فيرد الاشكال به من الوجهين
جميعاً وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقاً عنها من
كل وجه واعلم ان القبلية والبعدية قد تكون حقيقية وقد تكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا
لو اصنف موضوع هذا العلم بانه علم ما قبل الطبيعة وما بعدها بالاعتبارين
يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات
فتوصيفه بالقبلية والبعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي منهما على ان
التسمية انما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات
من الاطراد والانعكاس انتهى وفيه ان موضوع الالهي وهو الموجود بما انه
قبل الطبيعة قبلية حقيقية باعتبار انه لا اعم منه لكن بعديته الحقيقية بالنسبة
اليها اي وجه لها فافهم الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة هو انه علم شيء يكون
مفارقاً عن الطبيعة من كل الوجوه كالباري تعالى والعقول والتسمية
به باعتبار ان بعض اجزائه كذلك لتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه وح
لا يجري هذا الوجه في علم العدد فلا يلزم ان يكون ايضاً علم العدد ان يسمى
بعلم ما بعد الطبيعة ولكن البيان المحقق يكون علم الحساب خارجاً لما
كان الجواب المذكور انما يدفع الاشكال عن وجه التسمية فقط لكن يبقى
الاشكال الاخر من حيث انه فهم من كلامه ان في هذا العلم يبحث عما يتقدم الطبيعة
بالذات او بالعموم وفي غيره لا يبحث عنه مع ان علم العدد يبحث عن العدد
وهو متقدم بالعموم على الطبيعة قال لدفع هذا الاشكال ايضاً ولكن البيان
المحقق لخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة الى اخر ما قال والمحقق يمكن

ان يكون بصيغة الفاعل او المفعول وعلى الاول يكون الكون متعلقا به وعلى
الثاني يكون متعلقا بالبيان وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا
اي في الخارج الا عارضا لشيء في الوجود اي الخارجي ووجود العدد في الخارج
لعله باعتبار وجود موصوفه فيه وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة
اما في الحالة الاولى فظاهر واما في الحالة الثانية فلان الوهم لما كان جسمانيا كان ما
فيه غير مفارق للطبيعة وفيه نظر لان المراد بالوهم ان كان معنا المتعارف
فلا نم الحصر الذي ادعاه من ان العدد انما يكون موضوعا اي لنسبة انفقت
من زيادة او نقصان اذا كان في هيولى الاجسام او في الوهم اذ يجوز
ان يكون في العقل اذ الاعداد الكلية التي في العقل لا شك انها موضوعة لاي
نسبة اتفقت كالاعداد الجزئية في الوهم وان كان المراد به اعم من
الوهم والعقل فانه لا يلزم ان يكون مقارنا للطبيعة الا ان يجعل النفس ايضا
من الامور الطبيعية ولو قيل ان مراده ان الوهم لابد ان ياخذ هذه
الاحوال والصفات اي التضعيف والتنصيف والزيادة والنقصان ونحوها
من الاعداد التي في المادة اذ ما لم توجد هذه الاحوال في المواد لا يمكن ان
يتصور بالوجه الكلي فمع ان موضوع العدد الحاصل في المادة وهذا هو المراد
بقوله فيما بعد ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم اه نقول على هذا
يلزم ان يكون جميع الامور الكلية التي يبحث عنها في العلم الالهي مقارنة للمادة
ايضا لان ادراكها على وجه العموم لا يكون الا بعد توهمات جزئية لها حتى يستعد
النفس لادراكها على الوجه الكلي والتوهمات الجزئية انما يكون باعتبار انتزاعها
من المواد الجزئية والانصاف ان ارتكاب مثل هذه التكلفات بارد سمج
مع انه لا اضطرار اليه لان الاشكال ان كان باعتبار انه لم افرد علم الحساب عن
علم الالهي مع انه موضوعه لا فرق بينه وبين الامور التي يبحث عنها في هذا العلم من

الوحدة

الوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونظائرها فجوابه ما مر مرارا من ان افراد
هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار ان بعض افراد الموجود قد اتفق ان
له مباحث كثيرة بحيث يصلح ان يجعل علما على حدة والعدد من هذا القبيل
ولا يقدح فيه عدم الفرق بينه وبين بعض الامور التي تدخل في هذا العلم
لان هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه وليس المناط في الافراد
التعلق بالمادة والطبيعة كيف وافراد الطبيعة ايضا ليس وجهه الا
ذلك كما عرفت مرارا وان كان باعتبار وجه التسمية فامر وجه
التسمية سهل لظهور انه لا يلزم فيه الاطراد والانعكاس مع انه ذكر
جوابا يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة وان كان باعتبار انهم حدوا العلم
الالهي بانه يبحث عن المفارقات فعلى تقدير تسليم ثبوت هذا الحد منهم
ووقوعه في كلام من يعتد به فليحمل على انه تعريف بالاعم كما هو المشهور
من جوازه عند القدماء ولو فرض انه لم يجوز ذلك فليمض ان الحكم
ببطلان هذا الحد وفساده سهل كثيرا من التزام هذه التعسفات
الباردة السمجة التي لا طائل تحتها ولا يوصف ملتزمها الا باللجاج والعناد
قيل في هذا المقام واعلم ان ههنا فرقا ما بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا
وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تاثير
الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا
على وجه العموم لكونه عشرة او مائة او الفا او غير ذلك او لكونه زوجا او
فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا
او مجذورا او مكعبا او كعبا او غير ذلك وبين العدد الذي هو من
باب الكم وهو موضوع تعليميات الذي هو مؤلف من الوحدات المماثلة
المترافقة على سلك والوحدة التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي

توجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كثير مؤتلف من تكرر
احاد متماثلة كما هو المحقق عندنا فالعدد الذي من باب الكم [illegible]
المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة
مقوماتها انتهى ثم قال في الحاشية ان العدد الكمي غير طبيعة الكثرة التي تقابل الوحدة اعلم صح
مطلقا التي بحث عنها في الفلسفة الاولى لان شرط الكم المنفصل امران احدهما
ان يكون اجزاؤه وحدات من جنس العدد والثاني ان يكون لها حد
معين من الكثرة تكون بها عشرة او مائة ولاجل ذلك لا يمكن تعريف نوع
من العدد بالحد الا بعد احاده الى ان يبلغ اجزاءه حتى في كذبه الثلثة انها
المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس في غيرها كما سيجي في هذا
الكتاب انتهى وفيه نظر لان كون الاحاد التي في المفارقات غير متماثلة
كانه لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم عدم تماثلها مع انه لو سلم ذلك يمكن ما الدليل
على ان العدد الذي هو موضوع التعليميات هو الذي يكون احاده متماثلة مع
ان قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيره ايضا كما هو الظ فهذا التخصيص اي شي يدل له
واي باعث عليه وهو وان كان منصب المنع لانه بصدد جواب الشبهة يكفي
فيه ان مثل هذه المنوع التي لا شاهد له اصلا مع مخالفته لظاهر الحال وما يفهم
من ظواهر كلماتهم مما لا ينبغي ان يسمع ويصغى اليه وما ذكره في الحاشية من لزوم
الامرين في الكم المنفصل فالامر الاول منهما قد عرفت حاله وقس عليه الامر
الثاني ايضا بل هو اشنع اذ يلزم ان لا يكون العدد الغير المتناهي عددا
لا يقول به احد اصلا ثم قوله في الحاشية ولاجل ذلك اه فلا يفهم معناه ظاهرا
وكانه اراد انه لما كان الكون على حد معين من الكثرة معتبرا في العدد يكون
ان العدد لا يمكن تعريفه الا بعد احاده الى ان يبلغ اجزاءه اذ لو جاز ان
غير متناه لا يبلغ اجزاءه وهو مع كونه بعيدا عن العبارة فيه انه على تقدير انهم قالوا



هذه العبارة فهو على سبيل التمثيل والمراد ظ اذ معلوم ان المراد عد احاده جميعا
فاذا كان متناهيا كان تعريفه بعد احاده الى ان يبلغ اجزاءه وان كان غير
متناه فيعدها الى غير النهاية وهو ظاهر لانه وهم له الوهم الهمهم بالمعنى المصدري
اي التوهم ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان تجتمع اه وفي بعض النسخ
من احوال طبيعة لها وعلى الثاني لها ان تجتمع صفة الطبيعة وعلى الاول حال
منها فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف اه وفي بعض النسخ ان نخلط
في هذه المقالة المقدمات بالمسائل وايضا الفصل الثامن مشتمل بالمقدمات
فكان الاولى على تقدير الخلط ان يقدمها على الفصل الخامس والسادس
والسابع لتكون المقدمات في طرف والمقاصد في طرف اخر فهذا الخلط اخر
واجيب بان وجه الخلط كانه عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب
كالمقدمات فلشدة المشابهة والمناسبة بالمقدمات اوردها في مقالة
واحدة واما الخلط الاخير فكان وجهه ان الغرض من الفصل الثامن لا يبعد
ان يكون اثبات الواجب حق وكذا امعولا له وهو احق منها ورد
شبهة السوفسطائية لرد ايراد يورد على هذا وليس الغرض منه
ابطال زعمهم لاثبات الوجود الذي هو الموضوع لكي يكون من المقدمات
دون المسائل لانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى
ان يصير طبيعيا او تعليميا فان بحثت الحكما يورد على هذا ايراد مشهور ويجاب
بجواب مشهور مبني قد تحقق في هذا العلم ما يحتاج الموجود في الانقسام
اليه الى ان يصير طبيعيا او تعليميا بل نفس هذه الاقسام هي الطبيعيات
والتعليميات وايضا انقسام الموجود الى المقادير لا يحتاج الى ان يصير
تعليميا اذ التعليمي هو المقدار في المادة والانقسام المذكور لا يتوقف
على حد المادة اقول ليس شي منها بشي والوجه ما اشرنا اليه فيما اشرنا اليه

وما اورده من الجواب غير صواب وكل من وجهيه غير وجيه بوجوه اما اولاً

السؤال وحل الاشكال فهو ان ارسطو يريد بان الجوهرية من الاعراض

الاولية للموجود فبيّنه بان جوهرية الموجود لا يتوقف على صيرورته شيئا

اخر حتى يصير جوهرا ولا يستلزم ذلك ان يكون كل ما يبحث عنه في ذلك

العلم عرضيا اوليا بهذا الوجه اذ على ما قرره في البرهان كثيرا ما يبحث من

الاعراض الاولية للاعراض الاولية وما يستشكل به المستشكل اعراض اولية

لاعراض اولية كما ان الجوهرية عرض اولي للموجود كذلك الجسمية عرض

اولي للجوهر بهذا الطرف وساير مواداه يراد ويظهر ايضا ان ما تكلفه

في الجواب غير صواب فان قوله الموجود لا يحتاج في ان يصير احد هذه

الامور الى ان يصير طبيعيا او تعليميا غير صواب بل كانه معاندة ومكابرة

وقوله بل نفس هذه الاقسام هي الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طايل تحته

وايضا قوله وايضا باطل والتعليل عليل بوجوه منها انه لو كان التعليمي هو

المقدار في المادة لكان انقسام الموجود اليه موقوفا على اعتبار المادة انتهى

ولا يخفى ان ما ذكره جوابا للسؤال وحلا للاشكال فهو فاسد اذ لو كان البحث

عن هذه الاشياء باعتبار انها اعراض ذاتية للاعراض الذاتية للموجود فمعنى

هذا الحكم ان يكون جميع مباحث الطبيعي والتعليمي بل فروعها ايضا من المطلب

وجزءا داخلا في العلم الالهي اذ جميعها اعراض اعراض للموجود وايضا لا

فايدة لما ذكره الشيخ مرارا من تعميم الاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم مما

لا يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص تخصص طبيعيا او تعليميا او غير

ذلك من موضوعات العلوم الاخرى كما هو الظاهر ولو قيل ان جميع الاحوال

وان كانت كما قلت من انها اعراض اعراض الموجود لكن الاخر منها احوال

احواله لا ذكره سابقا من صاحبها لحملها عليه وبه ولذا استثنى الشيخ الاحوال التي

يحتاج الى جواب اخر فالصواب في الجواب ان يقال من ان يستنبط من الكلام بعينه السابق

انك قد عرفت ان موضوعات العلوم الاخرى لما كان احوالها من حيث انها

احوالها صالحة لحملها عليه ما عداه امرا زايدا عن هذا العلم فما كان من الموجودات

واحوالها ما لا يبلغ الى هذه الموضوعات واحوالها يبحث عنه في هذا العلم سواء

كان الغرض اثبات وجوده كتقسيم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض

والعقل والنفس والمادة والصورة او اثباته لبعض الموجودات كاثبات

الصفات العلى للباري تعالى واثبات الصفات للمفارقات واما اذا

بلغ الى هذه الموضوعات فالبحث عن نفس هذه الموضوعات ايضا اما

باثبات وجوده او باثباته لشيء اخر من الموجودات فهو ايضا من هذا

العلم اذ الجميع عوارض الموجود ولم يبلغ الى حد يستثنيه من هذا العلم واما عوارض

هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار اثبات وجودها في

نفسها وكيفية وجودها فهو ايضا من هذا العلم اذ هو بالحقيقة ايضا ليس

داخلا في المستثنى بل المستثنى هو الاحوال التي لهذه الموضوعات

من حيث انها احوال لها مثلا الحركة والسكون من احوال الجسم الطبيعي

المستعد للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي فاذا كان الغرض من

البحث عنها اثباتها للجسم المذكور بان يقال الفلك متحرك او الارض

ساكنة في الوسط فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانه من اجزاء احوال الجسم

من حيث انها احواله من هذا العلم واذا كان الغرض اثبات وجودها

وان وجودها من قبيل الاعراض او الجواهر فهو من هذا العلم واذا كان الغرض

اثباتها وليس داخلا في المستثنيات وقس عليها ما سواها وعلى هذا لا

يبقى اشكال من وجه ويظهر فايدة قول الشيخ انه ليس يحتاج الموجود في ان

يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فانه وان كان لا يحتاج في افعال

الموجود نوعا عرضيا لها الا التي تخصص طبيعيا او

تعليميا او غير ذلك فيقول فيما نحن بصدده الا اذا عاد الاشكال

ولم ينفع هذا الجواب ويحتاج حينئذ

البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم الى هذا العدد اذ لو كان الجوهر لم يحتج
الموجود في تحققه الى ان يصير طبيعيا او تعليميا ايضا لكان البحث عن وجوده
داخلا في هذا العلم على ما عرفت لكن البحث عن احواله من حيث انها احواله من
حيث انه موجود يحتاج في ادخاله في هذا العلم الى الوجه الذي ذكره وبما قررنا
ظهر ان كلام المجيب الاول ليس بصواب كله كما انه ليس بخطأ كله اما ما هو الصواب
فكلامه في نفس الموضوعات اذ يصح فيها انها ليس يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا او غير ذلك حتى يلحقه هذه الموضوعات فالبحث عنها سواء كان
باعتبار وجودها او باعتبار ثبوتها لشيء داخل في هذا العلم واما ما هو الخطأ فكلامه
في الاعراض القائمة بها كالحركة والسكون على ما ذكره لان هذه الاعراض للموجود
يحتاج الموجود فيها الى ان يخصص التخصص المذكور حتى يلحقه ولو جعل شيء من
هذه داخلا في هذا العلم فاي شيء يبقى للعلوم الباقية فلا بد فيها من تفصيل القول
كما ذكرنا واما ما ذكره بقوله وايضا ففيه ايضا ان مطلق موضوع التعليمي ليس
هو المقدار في المادة ولو سلم ان بعضه كذلك فلا يتم سند هذا الجواب
ثم ما اورده بعض الحكماء على هذا الجواب من انه غير صواب وانه مصادرة وكذا من
ان قوله بل نفس هذه الاقسام هي الطبيعيات لا حاصل له ولا طائل تحته فلا
يدري ان منظوره فيه ماذا وان بناه على اي شيء اذ الظاهر ان منظوره
ليس ما اورده على هذا الجواب لانه لو لاحظ ما ذكرنا لم يجب جوابه صوابا
وايضا لم يحكم بخطأ هذا الجواب راسا بل صوبه من وجه وخطأه من وجه كما بينا
وما قال بطلانه باطل من وجوه وذكر منها واحدا او ترك ايا في كما هو دابه في هذه
التعليقات ولعله ترك هذا الوجه ايضا في ستر المقام اخوانه لئلا يصير فضيحة
لها ايضا ففيه ان لزوم كون انقسام الموجود الى التعليمي موقوفا على اعتبار
المادة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادة اي مأخوذ ومتصور فيه

اذن

لو قيل لعله يحتمل انه على هذا يكون البحث عن التعليمي بما هو تعليمي او تعليمي عليه ان
عروضه للموجود محتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا ففيه ان موضوع الطبيعي ليس
الجسم فقط بل لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار
القوة وظاهر ان عروض المقدار للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم
في الدلالة على الموجود والشيء وترادفهما الاولى بما يمكن فيه تنبيه على الغرض قال
بعض الحكماء لعله اراد بالدلالة الاشارة الى وجه بعيد ابداه دون بيان
احواله ولم يرد ايراد لفظ دال على الوجود فانه بديهي كما توهم فاورد ان
هذا لا يحتاج الى فصل وعرضه بالغرض الى انقسام الاعراض يشير اليها الى الفصول
التي بعده التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي انتهى ويقرب منه
في بيان الغرض ما قيل وتبيين موضوع هذا العلم وانه لا حد له الا ب كتب
بقول شارح او جهة انتهى ولا يبعد ان يكون الغرض نفس هذه الدلالة التي
ذكرها فيكون حاصل المعنى ان الفصل في الدلالة على الموجود والشيء و
ترادفهما الاول من الوجوب والامكان بما يمكن تنبيهها على هذه المعاني لا تعريفها
حقيقيا لما بين انها بديهية لا يمكن تعريفها الا انه لم يذكر تنبيهها ايضا على
هذه المعاني لان ما ذكره من تعريفات القوم وزيفه كله تنبيه على هذه
المعاني كما يعرف به وان لم يكن تعريفا حقيقيا    باخطارها بالبال
منطبق بتجاوز اي لتجاوز التعريف بهذا النحو او حال من التعريف بل ضميره
المستتر في تجاوز ومنطبق بتلبس ونحوه وتلبس التعريف به عبارة عن
تحققه في ضمنه    او بفهم ما يدل به عطف على اخطارها وحاله حاله
وربما كان ذلك بما هي في انفسها اخفى اه قال بعض
الحكماء المشهور في توجيه هذا وجهان احدهما هو الذي اشار اليه المحقق
في شرح الاشارات معتذرا عن تعريف الخبر بالصدق والكذب حيث

قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف
رسمي اورد تعبير الاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات
فلا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب نفسه ربما يكون ملتبسا
في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية المنبئة
عن التعريف ادعيرها ما يجري مجريها عاريا عن الالتباس فايراده في
الاشارات الى تعيين ذلك الشيء مما يتخلص ويتجرد عن الالتباس وانما
يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك
الشيء وههنا انما نحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف فيه
اشتباه لانه المتعين بعد دليس في الصدق والكذب اشتباه
فيمكننا ان نقول انا نعني بالتركيب الخبري التركيب الذي يشتمل حد الصدق
او الكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول
انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا وصاحب
المحاكمات بعد التغيير عما ذكره الشارح بعبارة اخرى قال والحاصل ان معنى
الخبر باعتبارين الاول من حيث هو هو الثاني من حيث انه مدلول
الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو
مدلول للفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب فلا دور
وهذا كما اذا نقلنا عدة معان لكل منها الحيوان واردنا تعيينه وتمييزه
من بين تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو الجنس للانسان فهذه اي صفة
عينت معناه ولا يلزم انه تعريف دوري من حيث ان معرفته موقوفة عليه الانسان صح
انتهى كلامهما كلا عبارتيهما اقول لا حاصل لما قرره من الحاصل اما اولا فلانه
ح يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعنى ولم يكن التعريف تعريفا
للمعنى ولا رسما له بل تصويرا لان اللفظ موضوع لاي معنى من المعاني المعلومة ولو

كمان

كان مراد المحقق هذا لما اطنب ولكفاه ان يقول انه تعريف لفظي بل في كلامه
عبارات صريحة في ان المراد تعريف المعنى دون اللفظ واما ثانيا فلانا
ان معنى الخبر من حيث هو مدلول للفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب
وفي التعريف الاول ايضا بحث ومناقشة واما ثالثا فلان مثاله
وتمثيله غير مطابق ولا موافق لتعريف اللفظ كما لا يخفى ثم اقول في كلام
المحقق ابحاث منها ان المعرف يجب ان يكون قبل التعريف معلوما
بوجه لا يشاركه غيره فاين الاشتباه والالتباس ومنها في القول انه كما وثاني ازا
ان في التصديقات مبادي اولية يصدق بها الذهن ولا يحتاج الى غيرها ويكون
التصديق بغيرها بسببها واذا لم يحتج بالبال بواسطة اللفظ الدال عليها
او بغيرها لم يمكن تحصيل العلم بما يتوقف على تلك المبادي وان لم يكن عليها
اشارة اليها بالاخطار بالبال من قبيل افادة العلم المجهول بل من قبيل التنبيه
على نقص القابل وتمكين هذا التنبيه بامور هي اخفى من المنبه عليها باعتبار
نفسها مثل ان ينبه على ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية كما في
الشكل الاول من الاصول لكون تلك المقدمة مستعملة في اثباته وتلك
الامور وان كانت باعتبار نفسها اخفى فهي اوضح باعتبار التنبيه عليها
الالتفات اليها كذلك في التصورات المبادي مثل ذلك ومحصله ان
المبادي الاول تصورية او تصديقية ان كان حصول العلم بها سببا
لحصول العلم بما يتوقف عليها لكنها قد يصير التفات النفس بما يتوقف عليها
وبذكرها سببا للالتفات الى تلك المبادي وبذكرها ولا دور ومثاله في التصديقات
ما مر وفي التصورات ان يقع الحيوان كقولك ما هو جنس للانسان
فهذه ان هما القولان وكان الثاني احد من الاول ويرد عليه مع ما يرد عليه
ما لا يرد عليه والنظر الصحيح يريك ان كلام الوجهين غير خال عن وجوه

من الخلف وبعض الرئيس لم يرد شيئا منهما والاشبه انه اراد ما اوردناه ارشدنا
اليه في التعديل انتهى وههنا ابحاث احدها ان قول المحقق الغني عن التعريف
لا معنى له في هذا المقام اذ الاعراض الذاتية اذا كانت غنية عن التعريف
فما الحاجة الى الاعتذار في تعريف المعروض بها لانه صحيح قطعا سواء فرض انه
واضح بحسب بديهته وقد حصل الالتباس فيه في بعض المواضع كما فرضه المحقق
او لا اذ ظاهر انه اذا كان شيء نظريا وكان له عارض بديهي يصح تعريفه
تعريفا رسميا وايضا قوله ما يشتمل عليه مما لا يلائمه لان الاعراض الذاتية اذا
كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها موقوفة عليه مع انه يصرح اولا
بان حد الصدق والكذب مشتمل على الخبر الا ان يتكلف ويحمل الغناء
عن التعريف على عدم حصول الالتباس فيه على ما في المعروض او بين مراده
بالعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق والكذب بل ما يشتمل حد الصدق
والكذب عليه لانه ايضا عرض ذاتي للخبر وهو غني عن التعريف وعلى الاول
يندفع الايرادان جميعا وعلى الثاني فقط وثانيها ان قوله وانما يكون دورا
لو كان تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء لا وجه له لانه اذا
كان كذلك فما الحاجة الى الاعتذار والكلام انما هو لذلك فعلى تقدير عدم
افتقارها الى الخبر كان الجواب هو هذا لا الاعتذار الذي ذكره وهو ظاهر
وبالجملة كلامه في غاية التشويش والبيان الصحيح ان يقال ان الصدق والكذب
وان كان معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر ولا يصح تعريف الخبر بهما لكن ليس
المراد في هذا المقام تعريف الخبر بل الخبر بعينه وهو النوع الخاص من التركيب معرفته
بديهية لكن قد وقع ههنا اشتباه من حيث انه يبحث عنه المنطقيون اي
نوع من انواع التركيب فنبه عليه واشار اليه بانه النوع الذي اشتمل تعريف
الصدق والكذب عليه او انه النوع الذي يتصف بالصدق والكذب وبكونهما

لان الصدق والكذب معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر والاعتذار انما هو ...

وعلى هذا لا دور اصلا كما انا عرفنا معنى الحيوان اما بديهة او باكتساب
وعرفنا الانسان بانه حيوان ناطق والغرض انا عرفنا الفرس
ايضا ونعلم ان احدا من الفرس والحيوان جنس مثلا والاخر
نوع ولكن لا ندري ان الجنس ايهما فاذا اشار احد الى الحيوان
وقال ان الجنس هو الذي عرفت الانسان به لم يكن فيه فساد
اصلا ولا يجوز ان يقال عرف الحيوان بالانسان الذي يكون
معرفته موقوفة عليه ولا يخفى ان في الصورتين اللتين فرضناهما وقع
في التعريف عرض ذاتي حقيقة اذ الواقع في تعريف الصدق والكذب
عرض ذاتي لنوع الخبر وكذا الواقع في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان
لكن ليس الغرض في المقام معرفة الخبر والحيوان بها بل المراد تمييزهما
من بين سائر المعاني الحاصلة في الذهن والاشارة اليها وايضا على ما
فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح اذ اللفظ لا يفتقر الى
التعريف فيما فرضنا وان كان مشاركا له في ان التعريف فيهما
جميعا للاشارة الى معنى حصل في الذهن وتميزه من بين سائر المعاني
الحاصلة فيه لا الى تحصيل شيء في الذهن امر غير حاصل والغرض في
التعريف اللفظي المتعارف اما التصديق بان اللفظ ما يبحث عنه
المنطقيون هو هذا المعنى وان الجنس هو هذا المعنى او تصور المعنيين و
اخطارهما بالبال من حيث انهما يبحث عنه للمنطقيين وجنس وثانيها
ان ما اورده بحث الحكماء اولا على الحكم لا ورود له لانك قد عرفت
ان الغرض الذي فرضه المحقق ليس تعريفا لفظيا حقيقة لكنه مشارك له
في المعنى الذي ذكرنا فالحق ثابت واورد الكلام اولا في صورة التعريف
اللفظي الحقيقي وثانيا في صورة الاخرى اشعارا بان حكمهما واحد وعلى هذا

مراد
هو منع ان المعنى التصوري والمعنى واخطاره بالبال على ان
من اللفظ وفيما فرضنا الغرض ليس ...

لا ايراد عليه نظرا الى اصل المقصد وانما الايراد نشاء من اوقف على القاء
عدم التدبر في اطراف الكلام ولعل وجه ان المحقق لم يجعل ما هو بصدده
من قبيل التعريف اللفظي الحقيقي انه ظاهر ان لفظ الخبر معناه معلوم و المعنى
الماخوذ في تعريف الصدق والكذب على ما هو المتعارف هو
هذا اللفظ اذ يقولون ان الصدق مطابقة الخبر في الواقع فلا يصح اذا
جعل التعريف تعريفا لفظيا للخبر ورابعها ان ما اورده ثانيا ايضا فاسد
اذ مراد المحقق التعريف بحسب الغرض اذ الغرض كاف في المقصد او اراد
بالتوقف حصوله منه او اراد التوقف بحسب هذا التعريف المفروض
اي اذا فرض ان الصدق والكذب عرفا بماهية الخبر ثم فرض ان لفظة
الخبر عرفت بها فكل منهما متوقف على الاخر بحسب هذا التعريف المفروض
وان كان جاز ان يعرف كل منهما بنحو اخر وعلى التقادير لا وجه لمنعه
التوقفين اصلا وخامسها ان ما اورده ثالثا باطل ايضا لما قررنا
انه جمع بين التعريف اللفظي المتعارف والنحو الاخر الذي اورده
المحقق للغرض المذكور فلا ايراد عليه اصلا من جهة عدم المطابقة
بين المثال والممثل وسادسها ان ما اورده على المحقق لا ورود له
اذ بعد ما عرفت ان مراد المحقق ما ذا نقول ان ما يراد تعريفه المعتبر من
بين المعاني معلوم بوجه لا يشاركه غيره في الواقع لكن لم يتبين في نظرنا
اذ ما يبحث عنه المنطقيون من انواع التراكيب وما هو الجنس من بين المعاني
المتصورة المفروضة منحصر في الواقع في الخبر والحيوان ولا يشاركه غيره
لكنا لا نعلمه بعينه ولو كان مراده انه لا بد ان يكون المعرف معلوما بوجه
لا يشاركه غيره في نظرنا ففساده اظهر من ان يخفى هذا مع ان ما ذكره من
لزوم كون المعرف معلوما بوجه مخصص انما هو في التعريف الحقيقي لا



هذا التعريف الذي اراده المحقق وفي كلام القائل الثاني ايضا اشتباه
يكشف لا حاصل له التعرض له ثم ان مراد الشيخ يمكن ان يكون التعريف
اللفظي المتعارف اما ما ذكره المحقق او ما يشبههما والاحسن والاولى ان يمكن
ان يكون قوله بعبارة ما اشارة الى ما يرجع الى التعريف اللفظي وعدمها
الى غيره مما ذكره المحقق او وجه اخر مثل ان الشي ربما صار اخفى صار
عند قوم بسبب تداول هذا المعنى عندهم لجهة ما اعرف مما هو اعرف
في نفسه وعند الجمهور وكذلك ثم ان الامام وجه تعريف الخبر بالصدق
والكذب بوجه غير ما ذكره المحقق وهو ان الشي ربما كان اخفى من غيره
من وجه واعرف منه من وجه اخر وعند ذلك يصح تعريف
كل منهما بالاخر وعند ذلك نقول الناس قد جرت عاداتهم انهم يقولون
في بعض الاقوال لقائله صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في
كل الاقوال ومع تعريف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان
يقولوا لقائله صدقت او كذبت ولا يقولون فلا يكون تعريف الخبر
بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيه
انتهى كلامه بعبارته وهو ايضا ليس ببعيد ولعله ايضا داخل في كلام الشيخ
ههنا تنبيه النفس على احضار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو
المراد اعلم انه قد وقع النزاع في ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب
التصديقية ليكون الغرض منه التصديق بان لفظه كذا موضوعة لمعنى
الفلاني او من المطالب التصورية ليكون المطلوب احضار المعنى بالبال و
احضاره لا حصوله اذ المفروض حصوله بدونه وقد اورد القائلون
بالاول على القائلين بالثاني بانه قد يكون المعنى مخطورا بالبال حاضرا عنده
ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظاهر فظهر ان المقصد منه

ليس الا اخطار والاحضار والا لزم تحصيل الحاصل وانسخ احضار المدرك الثاني
كما هو الظاهر من قوله اخطار ذلك المعنى بالبال وهو الطالب التحصيل الواقع ايضا
اذ نسلم ان نحن سماعنا قول القائل قتلت غضنفرا اذا لم نعرف الغضنفر
معلوما لنا ونسأل عنه ليس غرضنا حصول التصديق بان هذه اللفظ موضوعها
الى شيء بل غرضنا ان نعلم ان الشيء الذي ثبت له اي شيء كما نحكم بالوجدان
وانكاره مكابرة وانما التصديق المذكور غرض لغوي يحصل من صناعة
اللغة ولعله اراد دفع ما اورد عليه ما نقلنا بقوله من حيث انه هو المراد وحاصل
الدفع ان الغرض ليس مجرد الاخطار بالبال حتى يرد ان في الصورة المفروضة
يلزم تحصيل الحاصل بل اخطاره بالبال من حيث انه المراد من المقام ولا شك انه
قبل التعريف ليس اخطاره بالبال بهذه الحيثية بل الاخطار بالبال فقط وبهذا
اندفع الايراد فافهم وادلى الاشياء بان يكون متصورة لا فيهما اه
لما كان بداهة الوجود بديهية اكتفى فيها بهذا البيان التنبيهي فلا مجال
للمناقشة عليه وقد قيل لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى
التصور وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن المقبل
الوجود وما يجري مجراه لكونها عامة والوجود اولى التصور اذا عرفت هذا
فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم في هذا المقام
ان يبين امور ثلثة الاول ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع
تعريفه الثالث انه اول الاوائل في التصور وهذه الباحث متغايرة
وان كانت متقاربة اما بيان الاول فقد ذكر وا فيه وجهين الاول ان
العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق
مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق
في التصور على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي

الثاني ان علم كل انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق
فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده والسابق على الاولي اولى
بان يكون اوليا وثاني هذا المقام خوض في غرض فان الوجود ليس ههنا
موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف الوجود فبانه لو
امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه
والاول ظاهر البطلان وهو كون الشيء معلوما قبل كونه معلوما وكذا
الثاني لان اجزائه ان كانت كلها وجودات او بعضها كان الوجود
الواحد وجودات وكان الفرد جزء من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج
الشيء الى مثله وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة
الوجود او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن الامور العدمية
وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع معدا عليه او فاعلا
او قابلا له فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارجي ايضا واما ان التعريف
بلوازمه الخارجة فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم و
اتصاف الوجود به لم يكن ذلك معرفا له والاتصاف ايضا فرع
الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد
بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث وهو ان الوجود اول
الاوائل من التصور فذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفتنا لكل شيء عبارة
عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف
من حصول كذا وحصول ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر
وجداني والمنازع مكابر انتهى وفيه ابحاث احدها ان قوله وذلك الشيء
لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ممنوع لم يلزم ان يكون فيما بين الامور
العامة امر بديهي اذ لو كان جميعها كسبيا لما امكن اكتسابها اذ الامور الخاصة

لايصلح معرفة لها بناء على اشتراط المساواة في التعريف وليس مراده انه
لو فرض ان العلوم المكتسبة كلها سلسلة واحدة فلابد ان ينتهي
تلك السلسلة الواحدة الى اعرف الاشياء وابسطها واعمها وهو ظاهر تاهنا
انه بعد ما اقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول انه لا ينبغي الاكتفاء
بهذا القدر بل يجب ان يبين وجوابه ان ما ذكره ليس برهانا اذ غاية ما
يلزم منه ان يكون على الفرض الذي ذكر لا ينتهي سلسلة الاكتساب امرا
عاما واما انه الوجود فلا يلزم ومع قطع النظر عن الفرض فغاية ما يلزم
ان يكون في الامور العامة امر بديهي واما انه الوجود فلا فنظر القايل
الى عدم تامية ما ذكره بهذا الوجه الذي ذكرنا فلذا حكم بانه يجب
بيان هذا الامر ولا ينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تاميته تا نهها انه قد عرفت
ان بداهة الوجود بديهية ولا حاجة الى دليل كما يحكم به الوجدان وقيل
لي ان هذين الدليلين اللذين ذكرهما وكذا سائر الادلة التي ذكرها
الى مقدماتها اجلى من بداهة الوجود مثلا بداهة التصديق بان النفي و
الاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى من بداهة النفي والاثبات
ولا اظنك في ريبة منه وكذا كونه اول الاوايل في الضروريات ايضا
بديهي كما يحكم به الوجدان وبذلك علم امتناع تعريفه ايضا هذا والكلام
على الدليلين نفيا واثباتا مشهور في كتب القوم ولا حاجة الى التعرض له
رابعها ان قوله فعند اجتماعهما اما ان يحدث صفة الوجود اولا ان
يراد به انه عند اجتماعهما اما ان يحدث امر هو الوجود او لا يحدث او
يراد ان عند اجتماعهما يحدث صفة الوجود لها او لا وهو الظاهر من العبارة
فعلى الاول نقول انه يحدث الوجود عند اجتماعهما وهو المجموع من حيث
المجموع ولا يلزم منه خلاف فرض كون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارج

وهو ظاهر وعلى الثاني نقول انا نختار انه عند اجتماعهما لا يحدث صفة الوجود
لها ولا محذور فيه اذ كون ماهية الوجود عبارة عن اشياء لا يكون
معروض الوجود الا في فرد فيه ثم ان كان ولا بد ان يكون الوجود
موجودا فنقول ان الوجود يعرض نفسه واجزائه جميعا ولا محذور في جواز
عروض الشيء لنفسه ولجزئه كما قرروه وان لم يكن لا بد منه بل يكون
الوجود امرا اعتباريا فلا مرية فيه فظهر خامسها انا لا نم قوله لا تام التعرف
وجود ذلك اللازم اه اذ لا يلزم في التعريف الرسمي ان يعرف
الاتصاف بل يكفي فيه حصول الاتصاف في الواقع سلمنا لكن الاتصاف وجود
باشتراك اللفظ سلمنا الاشتراك المعنوي لكن يجوز نوع مباين للوجود بنفسه
وليس الوجود بنفسه الذي هو المقصود عرف بالوجود الرابطي المباين له ولا محذور
لا بان يكون نفس المباين معرفا حتى لا يجوز بل يكون المعرف ماخوذا
منه ولو فرض الكلام في الوجود المطلق ای من الرابطي وغيره فغاية الامر لزوم
تعريف الاعم بالاخص ولا خلاف فيه الا بالشرطين المشهورين وهذه الكلمات
دايرة بينهم سادسها ان قوله لمطلق الوجود الحصول اقدم واعرف
ممنوع اذ كون المعرفة عبارة عن الحصول لا يستلزم معرفتنا الحصول حتى يكون
الحصول اقدم واعرف فاعرفه ولذلك من حاول اه قبل اعلم ان
فيما كان نراه يجد ان جميع الاشياء وجدوا الوجود ايضا لما انزمرا ذلك وقد
علمت بطلان ذلك في وجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه
لا يبين الشيء بما هو اخفى او مساو له في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان
التعريف بالموجود على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود
يوجب كون ما وصف به موجودا في نفسه موجودا للوجود فذلك تعريف
للشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود

فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث
لا يعرف الا بالوجود بانه مأخوذ مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه انتهى و لا
يخفى ما في قوله يوجب كون ما وصف به موجودا في نفسه اذ وجود الوصف ثم
سوا اسلف وجود الموصوف او لا وكذا في قوله فان الموجود من حيث انه موجود
لا يعرف الا بالوجود لان لزوم كون الوصف موجودا اما بنفسه او بالوجود لا
يستلزم ان يكون معرفته بنفس ان كونه موجودا بل اللازم معرفته فقط
نعم مع ما عرفت من حال الوجود الرابطي فافهم      وهذا ان كان ولابد له
مراده انا لا نم ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا بل يجوز خلوه عنهما فلا
يكون التعريف صحيحا ولو سلمنا انه كذلك فلا نسلم انهما قسمان من الوجود
والوجود اعرف منهما فكيف يعرف بهما ودعوى الاعرفية اما مستندة الى
البداهة ولا كلام فيه واما الى انهما قسمان منه ولا يخفى من كلام اذ لا نم ان العام
اعرف من الخاص مطلقا      وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا
بقياس اعتراض لم يصح لي ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا و لا يجوز
خلوه عنهما الا بقياس وهذا ظاهر لا حاجة له الى بيان اذ يعلم كل احد انه
لا يعلم بديهة ان الوجود لابد ان يكون اما فاعلا او منفعلا بل البديهي دليل
على ان من سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل
والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القايل ان
الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت
محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها والعجب من
هذا ان الشيخ مذهبه في الفصل الاول من هذا العلم على ما زعمه حيث قال
واما الحس فلا يؤدي الا الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما
سبب الاخر فاذا لم يكن ادراك مطلق السبب او المسبب بالحس فان لا يمكن ادراك

الفاعل

الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه فهذا
الحس ايضا كما اخذ الفعل كما حققه الشيخ او ابل الطبيعيات انتهى ولا يخفى ان
الاولى ان يبلغ الكلام الذي اورده بعض الناس بما ذكرنا في توجيه كلام
الشيخ من ان مراده انه لم يصح ان الوجود لا يكون الا فاعلا او منفعلا الا
بقياس لان الفاعلية والمنفعلية لا تثبت الا بقياس حتى يرد ما اورده
والفرق بينهما ظاهر واما دفعه بما دفعه القايل فيمكن ان يناقش فيه بان
المعروف ان يقول بمرادي بالفاعل والمنفعل ما هو في العرف انه يفعل كذا او
ينفعل عن كذا او لا شك ان الفعل والانفعال العرفي يكون بديهيا محسوسا
الا يرى ان الجمهور يتكلمون حتى ان منكري القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون
ان زيدا يفعل كذا وعمرو ينفعل كذا والنار يحرق الحطب والثلج يبرد
غير ذلك من السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ في الفصل الاول
من هذه المقالة انها ليست تدرك بالحس بل الحس تدرك الموافاة فقط
واما ما قال ان مدركها اي حس فجوابه ان مدركها الحس الذي يدرك الموافاة
فافهم      وانما يعرف الصحة ويعرف الخبز بعد ان يستعمله قال غياث الحكماء
قد ناقش فيه بعض القائلين القاصرين قائلا فيه نظر لان مفهوم الشي ليس داخلا
لافراده ونحن نقول ان يجوز ان يكون الصحة والخبز وامثاله بديهية او
كسبية من غير توقف على معرفة معنى الشي واقول نظره قاصر فيه قصور من
وجوه منها ما اومى اليه من اعتبار معنى ما الذي هو معنى الشي ولا شي من التعريف
لصحة الخبز ليصح ان يتوهم تصوره الصحة بدون الشي مع انه ليس الشي و
منها انه يدعي ان هذه التعريفات لا يتصور بدون تصور الشي وذلك
ظاهر ولا يضر هذا الاحتمال ومنها ان عدم الذاتية لا يستلزم امكان
التصور بدونها فان كثيرا من العرضيات ما يستلزم تصور افرادها تصورها

قيل انتهى ولا يخفى ان وجه الاول ما سند لانه يفهم ان بناء النظر على ان التعريف
للصحة ولا يلزم استعمال الشي فيه فذكر ان التعريف ليس للصحة بل التعريف
للصحيح مع انه لا يصح ان الشي لا يجب ان يكون ماخوذا في تعريفه اذ لابد من اخذ
ما في تعريفه وهو بمعنى الشي وهو توهم ما سند لان كلام الناظر وارد في
المشتق ايضا اذ يقول ان الشي ليس من ذاتيات هذه الاشياء حتى يلزم ذكره
في تعريفها بل من العرضيات فيجوز ان لا يذكر في تعريفاتها وليس المراد
خصوص لفظ الشي بل ما والذي والامر وامثالها ايضا كذلك فلا يلزم انه لا
بد ان يذكر ما في تعريف الصحيح والجزء واما وجه الثاني فغير مناسب
للمقام اذ غرض الشيخ بيان امتناع تعريف الشي بما يصح عنه الخبر وعلى هذا لا
يلزم ذلك غاية الامر ان يكون تعريفهم الصحة بذكر غير صحيح ويجوز ان
يعرف الشي بمن تعرف به الشي او غير التعريف المذكور ووجه الثالث
ايضا ظاهر بعد ان الناظر المذكور لا يدعي استلزام عدم الذاتية امكان
تصور الشي بدونه حتى يرد ان كثيرا من العرضيات لا يمكن تصور المعروض
بدونه بل قال انه ليس بذاتي حتى يجب ان يذكر في تعريفه الحدي والا فهو
ايضا لا يجب ان يذكر في مطلق التعريف بل عرضي فيجوز ان لا يذكر في
التعريف سواء كان حدا او رسما وح فلا يراد عليه بذكر غير منحصر خارج عن
الادوات والاولى ان يقال في دفع مناقشة الناظر ان الفاظ ليس للصحيح والجزء تعريف
لا بد من ذكر شي في العرف والعادة ما وامثالها وهو يستلزم الدور وهذا القدر
كاف في المقام كما لا يخفى لكون كما قلت أو هكذا انه وجه اخر غير ما ذكره
اولا اذ الاول كان بناؤه على ان الشي او مرادفه ماخوذ في تعريف الصحة و
الجزء الماخوذين في تعريف الشي وهذا ليس بناؤه على ذلك بل بناؤه على ان قولهم
الشي هو الذي يستلزم تعريف الشي بنفسه لان الذي هو بمعنى الشي ولا يتعقبه



الى الصحة والجزء ولا يخفى ان مثل الذي فيه لب بعبارة هنا ايضا اذ نقول لا يلزم
اخذ الذي في تعريف الشي بل يجوز ان يقال الشي ما ... وقيل لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومي الموجود والشي بديهي مستغن عن التعريف وان كان
لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المفهوم وقال
في التحقيق للاحسن بما اهم شاهدا لامرين اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة
هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فبقوله ولا تفارق لزوم معنى الموجود
اياه اه وحاصل ما علل به الاختلاف بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة
ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شي وفي هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع
عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شي او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او
عكس الامر فان الجمهور اخترعوا ان الحقيقة لا تقال حقيقة الا عند اقتران
الوجود بها فيكون قولنا حقيقة كذا موجودة كانه في المهية المقترنة بالوجود
لها وجود واما التعليل بعدم صحة ان يقال ان حقيقة كذا الشي لانه غير
محصل فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يقال ان يكون محصلا الا ان النسبة
فائدة بهيات التي هي المبادي الاول صحيحة وان كانت غير محصلة انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان الشيخ ما علل المغايرة بينهما بعدم صحة احد القولين
وصحة الاخر بل بعدم افادته وحشويته وافادة الاخر وعلى هذا لا يرد ما
اورده واما ثانيا فلانه لا يمكن منع حشوية قولنا حقيقة كذا شي وعدم افادته
ما يجهل وقد اعترف القائل ايضا بذلك في اخر كلامه وكذا لا يمكن منع
افادة قولنا حقيقة كذا موجودة وما ذكره من ان الوجود ماخوذ في الحقيقة
ففساده ظاهر لان مراد الشيخ بالحقيقة هنا ليس المعنى المصطلح منه بل المراد
بها ما يراد بالمهية على انه قد قيل انهما يستعملان مترادفين ايضا ولو
فرض عدم صحة استعمالها في هذا المعنى مع ان المجاز لا يتحرزه في



صحيح الاخبار عنه ونحو ذلك والجواب
الجواب فنقول انه معنى الموجود
ومعنى الشي صح

امثال هذه المواضع تبدل لفظ الحقيقة بالمهية ليتم التعليل واما بنا فلان
قوله او بعكس الامر او مع ما عرفت من ان المراد بالحقيقة هو المهية فيه ان
انعكاس الامر ايضا مفيد للمطلوب اذ به ايضا تثبت المغايرة بينهما في المفهوم
فان لكل امر حقيقة هو بها هو هذا قرينة على ما ذكرنا من ان المراد
بالحقيقة هو المهية وهو الذي ربما سميناه الوجود الخاص اه
فيه ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك اعلم صح
بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به
المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود و
الشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان
يطلق عليها ذلك المفهوم لا بالاشتراك الاسمي نعم لفظ الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي
بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس باقدم والمهيات
ليست كذلك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها
انه انسان او فلك او سماء او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر
العام ونسبة الوجود الى افراده كنسبة الشيئ الى افراده لكن افراد الشيئ
معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك افراد الوجود والسبب
في ذلك ان الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في
الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف افراد الشيئ فانها تكون مهيات
ومعان كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق
بين الوجود والمهية الشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان
افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات
كلية ذاتية او عرضية بخلاف افراد الشيئية كما مر فكما ان الفرق حاصل بين



مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين
مطلق الشيئية ومطلق الوجود انتهى لا يخفى ان حاصل ما ذهب اليه
كما صرح به في مواضع اخرى ان الوجود امر محقق حاصل والمهيات
امور اعتبارية ينتزع منه وبحسب نحوه الوجود وضعفه يختلف انتزاع
المهيات عنه فما كان اقوى واشد كان انتزاع المعاني عنه اكثر
سواء كان في الذهن او في الخارج وتلك الوجودات التي هي
امور محققة في العين او في الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصة
ولا يتصور لها الذهن بل انما يتصور المهيات التي ينتزع منها ويعلم
اسماء هذه المهيات ولا يعلم اسماء الوجودات لانه لم يتصورها بل انما
يعرفها بالمهيات المنتزعة منها ويسميها باسمها مثلا الوجود الذي ينتزع
منه الانسان يسميه بالانسان وهكذا وهذه المهيات الخاصة التي
تنتزع من الوجودات هي افراد الشيئ والوجودات المذكورة ليست
افرادا له بل انما هي افراد الوجود سواء اردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري
الذي ندركه ونعلمه او الوجود الحقيقي الذي لا نعلمه لكن هذا المفهوم
الاعتباري امر كلي حقيقة وهذه الافراد افراد وجزئيات له لكن ليس ذاتيا لها والامر الآخر صح
بكلي حقيقة اذ الكلية والجزئية من عوارض المهيات لكن يشتبه به هذا ما
فهمنا من كلامه وفيه امور احدها انه يلزم على هذا ان لا يمكن تصورنا
للمهيات والمفهومات ايضا بانه ان المعنى الذي حصل في الذهن لما
كان له وجود ذهني فلا محالة على رأيه يكون الامر المحقق الحاصل فرد حاصل
ذهني من الوجود وكان المعنى المذكور امرا اعتباريا ينتزع منه كما
ان الحاصل في الخارج من الانسان مثلا هو الوجود حقيقة والانسان
امر اعتباري منتزع منه فنقول ان المعنى الذي ندركه من الوجود الذهني

المذكور اما ان يكون ادراكه باشتراعه منه او يدرك من حيث كونه فيه
لا بان يشرع منه وعلى الاول يلزم ان يحصل وجود ذهني اخر لان هذا
المعنى المشرح لما كان له حصول في الذهن فلا محالة يكون حصول ذهني
خاص محقق وهكذا الى غير النهاية وهو مع بطلانه بالضرورة ان عند اذ يعلم ضرورة صح
تصورنا الشيء لا يحصل في ذهننا امور غير متناهية يستلزم ان لا يحصل
العلم بشيء بالا وده والثاني مخالف للبديهة اذ المعاني التي في الوجودات
على هذا الراي امور مختلطة به لا تميز بينها وبينه وانما هي اعتبارات
له فلا يمكن ان يدرك منه الامور باعتبار اضافته بدون ان يشرع منه
وتجرد ويتميز بعضها عن بعض كيف وظاهر ان كل وجود من تلك الوجودات
لها اعتبارات وحالات انتزاعية كثيرة فلو كان ادراكها بمجرد حصول ذلك
الوجود في الذهن يلزم ان يدرك جميعها دفعة واحدة بديهة وليس كذلك
وثانيها انه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة فلم لا يكون معلوما مع ان
المعاني مع كونها امور مختلطة بالوجود من اعتباراته وغير حاصلة في
الذهن حقيقة يكون معلومة وهل هذا الا تحكم محض وقد قيل ان الوجودات
لما كانت هويات جزئية لا يحصل العلم بها وان المعاني لما كانت امورا
كلية يحصل بها العلم كما يشعر به كلامه فنقول ظاهر بديهة انه لا فرق بين
الكلي والجزئي في هذا المعنى وايضا لا شك انا ندرك الجزئيات ايضا فهذه
الجزئيات ان كانت هي وجودات فقد ثبت ادراكنا للوجودات
الخاصة وان كانت معاني فظاهر ان المعنى الجزئي ايضا يمكن ان يدرك
فلا يصح الفرق بالوجه المذكور وثالثها انه على تقدير صحة ما ذكره لا وجه لنفي
كون الوجودات الخاصة من افراد الشيء بل الظاهر انه يصدق عليها الشيء ايضا
كما يصدق عليها الوجود نعم لا يطلق على الهويات الوجود الا ترى انه وقع في الاخبار



عن المعصومين سلام الله عليهم انه تعالى شيء لا كالاشياء مع انه تعالى محض
الوجود الحقيقي عند هذا القائل ثم قوله ثم الفرق بين الوجود والشيئية اه لا
يخلو عن غرابة اذ الوجه الذي ذكره للفرق على تقدير صحته في كمال الغموض
والدقة ويحتاج الى انظار كثيرة واتجاهات طويلة وما ذكره الشيخ في غاية
السهولة والظهور فكيف يكون ما ذكره الشيخ تكلفا لا حاجة اليه بالنسبة
الى ما ذكره وقيل افادة منه ان نقول ان للحقيقة شيء وجه الفرق ان
مطلق الحقيقة والشيء يتميز له الا بامر الواحد من دون فرق بخلاف الحقيقة
المخصوصة فان بينهما فرقا من حيث العموم والخصوص فلا محالة يكون الاول
اوفق افادة من الثاني لانك تضمر في نفسك انه شيء اخر مخصوص
مخالف لذلك الشيء الاخر صغير انه راجع الى آ لا الى ب والمراد
بذلك الشيء الاخر هو ب فافهم ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه
البتة اه رد لما ذهب اليه المعتزلة من ان الشيء اعم من الموجود والمعدوم
شيء وهو القول المشهور بثبوت المعدومات اذ الشيئية والثبوت
عندهم اما بمعنى واحد او هما مترادفان ولا يخفى هذا الحكم الذي ادعاه
الشيخ بديهي اذ ظاهر انه لا فرق بين الحصول والثبوت والوجود وكذا
ظاهر ان الشيئية وان كان معنى غير الوجود لكن ثبوتها لامر لا ينفك
عن ثبوت الوجود له فهذا هو مراد الشيخ من قوله ولا يفارق لزوم معنى
الموجود اياه الا ان الوجود لا يفارق الشيء بل ثبوت الشيئية لا يفارق ثبوت
الوجود فالشيء الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت له الوجود لا يثبت له
الشيئية ايضا فتبين ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية
تعم الوجود والماهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منهما وقد عورض
بان الوجود يعرض على الماهية المخصصة المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها

لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منهما والحق ان كلا منهما اعم اعتبارا
من الاخر بوجه وليس شي منهما اعم مطلقا ولا من الاخر وانما الكلام في المقام
الثاني انتهى ولا يخفى ان في الاحتجاجين خلطا بين الشيئية والشي والوجود
والموجود اما الاول فلان المراد بقوله ان الشيئية اعم الوجود والماهية
ان كان المراد بها نفس الشيئية وانه يصدق على الوجود والماهية فهو باطل
اذ الشيئية لا يصدق على شي منهما وان اراد انها يعرض لهما فالوجود
ايضا يعرض لهما اذ الوجود ايضا يكون موجودا ولا اقل في الذهن وان
اريد نفس الشي فنقول ان الشي كما يصدق على الماهية والوجود
فكذلك الموجود ايضا ولا بد من المغايرة بين الشي والموجود او الشيئية
والوجود لا بين الشيئية والموجود او بين الشي او الوجود وقس عليه
حال الاحتجاج الثاني ايضا ثم لا يخفى ان الماهيات بعضها مجردة عن
اعتبار الوجود افراد للشي وليست بافراد للموجود لكن هذا الا يضر فيما
هو للعقل اذ ليس المراد ان ما هو من افراد الشي هو من افراد الموجود
بل ان ما يثبت له الشي يثبت له الموجود كما قررنا والماهية مجردة عن
اعتبار الوجود وان كانت من افراد الشي لكن لا يثبت لها الشي
بدون اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود ولعل مراد القائل بقوله
والحق ان كلا منهما اه هذا الذي ذكرنا اخرا والالفاظ ههنا لا يخلو عن شي
كما لا يخفى فيجوز ان يكون الشي ثابتا في الذهن اه قد علمت ان
النزاع الذي ههنا هو بعينه النزاع المشهور في ثبوت المعدومات فلذا
اتى الشيخ بهذه العبارة وان عنى غير ذلك كان باطلا حاصل
ما ذكره ان ما هو الشي هو الذي يخبر عنه حق لان ما يخبر عنه يثبت له
الشيئية البتة لان ما يخبر عنه يكون في الذهن فيثبت له الشيئية لكن

فتأمل

قولهم ان الشي قد يكون معدوما على الاطلاق اي على سبيل الاطلاق الفعل
بالعدم من غير تقييد لا مع التقييد بالاطلاق اي المعدوم المطلق اذ
على هذا لا يستقيم الترديد الذي ذكره امر يجب ان ينظر فيه فان اراد
ان الشي اي ما يثبت له الشيئية يجوز ان يكون معدوما في الخارج فهو صحيح
اذ يجوز ان يثبت له الشيئية في الذهن ويكون معدوما في الخارج نعم
لو اريد ان ما يثبت له الشيئية في الخارج قد يكون معدوما في الخارج فهو غلط
وان اراد وانه يجوز ان يكون معدوما فهو باطل ضرورة ولم يكن
يخبر عنه البتة ولا كان معلوما الا على انه اه الظاهر ان ضمير عنه والمستتر
في كان راجع الى المعدوم المطلق ومع ذلك يشكل الامر في الاستثناء الذي
ذكره في العلم من قوله الا على انه متصور في النفس فقط اذ على تقدير
كونه متصورا في النفس لا يكون معدوما مطلقا وكذا ما ذكره في الخبر السلبي
واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن اذ على
هذا ايضا لا يكون معدوما مطلقا الا ان يحمل الكلام على الاستثناء المنقطع وما
هو بمنزلته ولا يخفى ما فيه من بعد اوفق ان الضمير بن راجعان الى مطلق المعدوم
لا المعدوم المطلق وهذا ايضا بعيد والاولى ان يجعل الضمير ان راجعا
الى المعدوم المطلق كما هو الظاهر ويقال ان الاستثناء متصل وكذا ما هو
بمنزلته بيانه ان المراد بالمعدوم المطلق الذي فرض معلوما ليس
المفهوم الذي في الذهن وكذا المخبر عنه بل الذي هذا المفهوم وجه
له فحاصل الكلام ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما الا بان انه يوجد
وجهه في الذهن كما اذا تصورنا مفهوم شريك الباري وجعلناه آلة
لملاحظة المعدوم المطلق الذي هو افراده صح انه معلوم لنا لكن
بالعرض وبسبيل ايضا هذه الصورة التي في ذهننا مشيرا الى شي من خارج

وجعلناه آلة لملاحظة افراده التي هي معدومة مطلقا او تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين صح

حتى يلزم ان يكون في الخارج شيء لا يكون موجودا فلم يلزم ان يكون
الشيء معدوما مطلقا على ما زعموه لان المعلوم بالعرض الذي هو الافراد
فهي معدومة مطلقا لا شيئية لها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن و
المعلوم بالذات الذي هو العنوان فهو وان كان شيئا في الذهن
فهو موجود ايضا فيه وكذا الحال في الاخبار فنقول اذا اخبرنا عن المعدوم
المطلق يحصل مفهوم انه ملاحظة كمفهوم شريك الباري او اجتماع
النقيضين فح المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالعرض وليس هذا
المفهوم مشيرا الى شيء من خارج فالفرد الذي هو المخبر عنه بالذات
والمعدوم المطلق كما لا وجود له اصلا وكذلك لا شيئية له ايضا لا
في الذهن ولا في الخارج والمفهوم الذي هو المخبر عنه بالذات فهو كما
انه شيء في الذهن فكذلك موجود فيه ايضا وبذلك ظهر اندفاع
شبهتهم من طريق الخبر والعلم بان المعدوم ما يخبر عنه وكل ما يخبر — شبهتهم
عنه فهو شيء او ان المعدوم معلوم وكل معلوم شيء وتفصيله فهو ان
مرادهم بالمعدوم ان كان هو المعدوم الخارجي فلا ينفعهم اصلا وان كان
هو المعدوم فان ارادوا بالمخبر عنه والمعلوم المخبر عنه والمعلوم بالذات — المطلق صح
فلا نسلم الصغرى في القياسين وان ارادوا به المخبر عنه والمعلوم بالعرض
فالصغرى مسلمة لكن منع الكبرى فيهما اما الخبر فلان الخبر يكون
واما ما هو لما حكم بان المعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون معلوما
وبين طريق العلم ثم عاد ههنا الى بيان الخبر وقال ان الخبر الايجابي بالذات
واما عن شيء متحقق في الذهن وهو كما انه شيء كذلك له الوجود
واما المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر الايجابي اصلا واما الخبر السلبي
فهو وان كان يكون عنه خبر لكن يحصل مفهوم حاصل في الذهن انه



لملاحظة ومخبر عنه بالسلب بالعرض وهذا المفهوم ليس مشيرا الى شيء ثابت
في الخارج فلا يلزم ايضا تحقق شيء بدون الوجود لان المخبر عنه بالذات
شيء وموجود والمخبر عنه بالعرض لا موجود ولا شيء والمعدوم
المطلق لا يخبر عنه بالايجاب قال بحاث الحكماء ولبعض اجلة المعاصرين لست
افهم من القاصرين في المرام كلام كان يتبجح به ويدعي انه ما سبقه احد
في ايراده وتقريره ولا باس بايراده وايراد ما يرد عليه وتحقيقه
فنقول قال ان الشيخ في الشفا قال المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب
ويرد عليه انه لا فرق بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار بهما عن
المعدوم المطلق انما الفرق بينهما في ان صدق الايجاب ينافي كون
الموضوع معدوما مطلقا بخلاف صدق السلب والكلام في نفس الاخبار
صادقا كان او كاذبا فلا فائدة في الفصل بينهما ثم قال ويمكن التفصي بان
المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق الايجابي على المعدوم المطلق اظهر
استحالة لان استدعاء صدق الايجاب وجود الموضوع ضروري فلا
يتاتى من احد هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي فانه قد يتوهم جوازه
بناء على صدق السلب بانتفاء الموضوع فلذلك فرق بينهما ثم قال بحاث
الحكماء بعد نقل كلام طويل الذيل من ذلك البعض واقول اولا ان ايراده
الذي اورده اولا على كلام الشيخ عن زور ورد وانما هو ايراد على سوء فهم
المراد فما اورده من الايراد مردود اما اولا فلانه ليس في العبارة
شيء من الدلالة على صحة الحكم بالسلب بل من فهم الكلام عرف الغرض والمرام
وهو انه اراد الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على ان الذي يترائى
من الاخبار بالسلب ليس بالحقيقة اخبارا عن المعدوم المطلق على ما يستطلع
على تحقيقه واما ثانيا فلانه لو سلم ان الامر على ما ادعاه او توهمه تحكمه

بعدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور بان المجز عنه لعدم الفرق هو
هو الثاني بالذات دون الاول بالذات وان الموضوع قد يراد
به الثاني وهو الفرد وهو المراد بالموضوع غالبا على ما اشتهر من ان
المراد بالموضوع الافراد وقد يراد به نادرا الموضوع في الذكر وهو
العنوان فظن ان صحة الايجاب الذي مضمونه الاخبار عن ثبوت
امر للفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحة السلب الذي
مؤداه عدم امر لفرد العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد اذ يجد
عدمه يصح ذلك فلعله لجلالته لا خبر له عن المجز له وحسب انه العنوان وحيث
سمع ان الموضوع مخبر عنه توهم انه العنوان فايراده وهم على وهم
ومبني على سوء فهم المراد وما اورده من النقض يفضي الى مفاسد ويرد
عليه ما لا يمكن التفصي عنه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ايراده الاول
مردود اذ ليس مراد ذلك البعض ان الشيخ حكم بان الحكم على المعدوم
المطلق بالسلب صحيح حتى يرد عليه ما اورده بل مراده كما صرح به عبارته
انه لا فرق بين الايجاب والسلب في نفس الحكم وانما الفرق بينهما في صدقه وان
الكلام ههنا في نفس الحكم فلا ذكر فصل الشيخ بينهما ونفى الايجابي ثم اراد الاخبار عن
واثبت الاخبار السلبي ووجهه بوجه لا يكون مستلزما لنفيه ومع انه
كان الصواب عليه ما ذكر اجراء الكلام فيهما على نحو واحد اما النفي او
الاثبات ثم التوجيه وهو ظاهر فان كان مراده اثبات الحكم ان السلب لما كان
يتراءى فيه انه يصح الاخبار به عن المعدوم المطلق على ما يشير اليه قوله على ان الذي
يتراءى دون الايجاب فلذا تعرض لتوجيه الامر فيه دون الايجاب
ففيه ان هذا التراءي ان كان باعتبار الحكم الكاذب فالامر مشترك
فيهما وان كان باعتبار امر اخر فلا بد من بيانه وبيان انه لا يجري في الحكم

التصديق
الايجابي فاما من وراء القدح في المقامين الا ان يقال انه لا يتوهم صحة
في الحكم الايجابي على المعدوم المطلق دون السلبي فهو ما ذكره
ذلك البعض من النقض واما ثانيا فان ايراده الثاني ايضا مردود لان
الفرق الذي ذكره بين المفهوم وما صدق عليه لا ينفع في المقام اصلا
لان هذا الفرق انما ينفع في صدق الحكم لا في نفسه وقد قرر ذلك
البعض ان الكلام في نفس الحكم لا في صدقه ولم يتعرض المجيب لذلك
اصلا ثم ان النقض من اوهامه والصواب في ذلك البعض ان يقال فظهر صحة
ليس كلام الشيخ في مطلق الحكم بل الحكم الصادق كما يدل عليه قوله دفع ايراده
فكيف يوجب على المعدوم شئ الى اخر ما قاله في هذا الدليل لانه
صريح في ان المراد الحكم الصادق واذا كان الكلام في الحكم الصادق
فظاهر ان الفصل الذي ذكره الشيخ حسن لا غبار عليه وكون
كلام القوم في مطلق الحكم وكفايته في مرامهم ليس بضائر للشيخ لانه
يقرر الكلام في الحكم الصادق ويوضحه ويبينه من رفع الاشكال عنه
لانه الاصل والعمدة في المقصد ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب
ايضا بالمقايسة لان ما ذكره في الحكم السلبي الصادق جار في الكاذب
مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا بل في الحكم الايجابي الصادق ايضا
فعلى هذا يعلم الجواب في الحكم الايجابي الصادق بوجهين فيكون
ابعد بحذف ما اذا اقتصر على بيان مطلق الحكم واجرى فيه التوجيه
الذي ذكره في الحكم السلبي اذ على هذا لا يعلم التفصيل المذكور والظاهر
جريان الحكم الايجابي الصادق ثم ما ذكره ذلك البعض من النقض
وهو وان كان بعيدا جدا اذ الظاهر ان كلامهم ليس في التصديق والاهم
بل في مطلق الخبر لانه يكفيهم وعلى تقدير كون الكلام فيه ايضا ظهور

استحالته في الايجاب بناء على الوجه الذي ذكره لا بد من بيان ليس
بتلك المنزلة التي ذكرها المورد من انه يفضي الى الذي لا يمكن التفصي
عنه الشيخ والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب آه وقد قيل على — وقد قيل على قول صح
قول الشيخ ان لك ان تقول ان هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه
بعدم الاخبار عنه فهو كشبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه ايضا
كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها مما يسمن
او يغني ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه
ولا مزية فيه وملخص جوابنا ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر
عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع
الخبر عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد
له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية
اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لامر باطل الذات وذلك العنوان
من افراد الموجود وليس فردا لنفسه لكن يحمل على نفسه الباطل الذاتي
فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان
المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه فاذن هذا في الموضوع من حيث — بعدم الاخبار عنه صح
مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على
شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه اذ فان الموجود والمعدوم متناقضان في
الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر
الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم جاز ان يكون موضوعا — المطلق صح
موجودا فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف
الحملين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا
لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار

انما

انما هي لا حصل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود
وما بين من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا
العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما ان
موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية للعدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون
بنفي ثبوت الخبر عنه انتهى وانت خبير بانه لا محصل اصلا للحل الذي ذكره
ولا يرجع الى طائل الا ان يتكلف جدا ويرجع الى بعض من الاجوبة
التي ذكرها القوم فتدبر    فقد حصل له وجود بوجه ما في الذهن قيل
اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع
من جهة مطلق الحكم اذ لا بد من تصور الموضوع والذي تقرر ان موضوع
الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة
بينهما في استدعاء الوجود من جهات اخر كان لخصوص الحكم الايجابي
اقتضاء اخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ نفي
الشيء عن المعدوم جائز واما ايجاب الشيء للمعدوم فهو محال فمن هذه
الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق
الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع وفي المحصورات
خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيهما الذي هو بمنزلة حكم
ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات انتهى ولا يخفى ما في قوله وفي
المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك اه من السهو لان عقد الوضع
وان كان بمنزلة الحكم الايجابي لكن ظاهر ان صدق الحكم على ما يثبت له
الالف بسلب الباء عنه لا يقتضي وجود ما يثبت له الالف بل على تقدير عدمه
يصدق ذلك الحكم فيثبت    لان قولنا هو يتضمن اشارة اه اي
هو الذي في قولنا ا ب اه فان قلت ذكر هو او احضار معناه في النفس

مما ليس بضروري في الحكم بل الضروري هو نفس الرابطة التي ليس هي بعينها
معنى هو ولا فيها اشارة وان ذكر هو ونحوه انما هو على سبيل الاستعارة
فعلى هذا يمكن ان يتحقق الاخبار بدون الاشارة التي تقتضي وجودا ما
لمث رابطة فلك المدعى مع انه بديهي وكلما يذكره في هذا المقام للتنبيه فلا
وجه للمنافشة عليه نقول لا شك ان في كل جزء وان لم يكن ذكر هو
ونحوه ضروريا لكن ما يصح ذكره فيه قطعا وبذلك يتم الكلام
فكيف يوجب على المعدوم شيء او هذا اما استيناف وجه لان المعدوم
المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اذ ذكره سابقا او ادعا للضرورة فيه او هذا
دليل او تنبيه لما ذكره سابقا ولا يخفى انه على اي وجه كان لا محصل
لهذا الكلام من الشيخ تقريره ولا فائدة فيها اذ بعض المقدمات التي
ذكرها فيها اخفى من المدعى بكثير وبعضها ليس بصحيح وعلى تقدير صحته يكون
اخفى من المدعى كما سنشير اليه بفضل الله تعالى فليت شعري ما الباعث
للشيخ على مثل هذه التطويلات والتكثيرات في الكلام مع ان المطلب
اوضح بكثير منها فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم
فيه ان هذا الوجود وجود رابطي وقد اشار الشيخ في بعض المواضع ان الوجود
مشترك لفظي بين الرابطي والوجود في نفسه وعلى هذا فاي فساد في ان
يكون الوصف موجودا بهذا المعنى الوجود للذي لا يكون موجودا بالمعنى
الآخر وعلى تقدير عدم الاشتراك اللفظي ايضا لا شك انهما نوعان متباينان
ولا يلزم محذور اذ في هذا القول الذي ذكر ان الحكم الايجابي بمنزلة ولو
فرض ان العقل يجد فيه محذورا فلا شك انه اخفى كثيرا من اصل الحكم
وقد قيل ان مراده ليس الا ان ثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت
له وما ذكره بيان لان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء حتى يظهر استدعاؤه



لثبوت الموضوع فنقول ان هذا بعيد جدا اذ على هذا لا حاجة له الى بيان
انه لا فرق بين الحاصل والموجود وايضا لا يحسن ح الاكتفاء بمجرد انه يكون
كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل كان ينبغي ان يبين ان ثبوت
الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فلا وجه لعدم التعرض له مع انه العمدة
في المقام والاكتفاء بسواه هذا مع ان ملاحظة التقرير الاخير ان صريح
في ان المراد ليس هذا فافهم بل نقول انه لا يحتاج ما بصدده الى شيء
اذ فيه زيادة بيان وتفصيل وتوضيح للتقريب فان ما لا يكون
موجودا في نفسه او هذا بعينه نفس المدعى به عليه من قوله فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا للشيء الا ان يقال انه تنبيه عليه بعبارة اظهر لان
ما لا يكون موجودا اظهر في المقام من المعدوم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة اخفى
من اصل المدعى من ان الموضوع لا بد له من وجود اذ ظاهر ان لزوم
الوجود للموضوع في الحكم الايجابي اظهر كثيرا من لزوم المحمول على ان
في صحتها ايضا نظرا بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي
فيه صحة انتزاعه عن الموضوع بالضرورة او بالبرهان كيف ولزوم
ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما
سوى كان ظرف الاتصاف او لا اما الاول فباطل قطعا لان في
الاتصافات الخارجية مثل الاضافات في كونها لو كان يلزم ثبوت
المحمول في الخارج يلزم التسلسل والمحذورات التي يفصلونها في دفعه بعيدة
معتمدة على ما يظهر عند الرجوع واما الثاني فكذلك ايضا اذ ظاهر ان
اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو
او في المبادي العالية اذ لا يصح اما ان يحكم ان زيدا متصف بالعمى الذي
في ذهن عمرو مثلا او انه ليس متصفا به بل ثبوته في ذهن عمرو شرط للاتصاف

واستحالة الاول ضرورية وهو بمنزلة ان يقال زيد متصف بالسواد الذي
في عمرو بل هو اخس واما الثاني فهو وان لم يكن ضروريا بمنزلة الاول
لكن كانه قريب من الضرورة مع ان الظاهر مما يدعونه من ان المجهول لا
بد ان يكون ثابتا لا يراد منه انه لا بد ان يكون ثابتا وان لم يكن الا نعتا
بل كان ثبوته شرطا للاتصاف فتامل وانما نقول اي لنا علم بالمعدوم
اه الظاهر ان مراده بالمعدوم ههنا المعدوم الخارجي لا المعدوم
المطلق بقرينة قوله وقوع نسبة معقولة له الى خارج وفي الوقت فلا
نسبة له اذ هذا لا يناسب المعدوم المطلق كما لا يخفى وغرضه من هذا
الكلام بيان كيفية تعلق العلم بالمعدوم الخارجي وانه لا يستلزم العلم
به شيئية المعلوم في الخارج ونحكم عليه بالوقوع في المستقبل وذكره و
بعض هذه الامور وان كان ظهر مما سبق لكن قد اعاد عليه
زيادة للتوضيح والبيان على ما هو دابه ودينه وحاصله على قياس
ما سبق ان معنى ما من المفهومات يحصل في انفسنا ويتعلق علمنا به
بالذات وهذا لا يلزم ان يكون شيئا اي شيئا ثابتا في الخارج بل
يكون المعلوم بنفسه ما في النفس فقط واذا حكمنا عليه بشيء مثل ان
القيامة تقع فالمراد منه انه يجوز في طبع القيامة ان تقع ونسبة الى الوقوع
في الخارج وهذه النسبة ايضا معقولة لنا لكن ليس هذه النسبة متحققة
في وقت حكمنا هذا في الخارج حتى يلزم ان يكون القيامة ايضا ثابتة
في هذا الوقت في الخارج بل انما نتعقلها ونحكم بجواز وقوعها في المستقبل
وهو لا يقتضي الا ثبوت القيامة في المستقبل لا في هذا الوقت فظهر انه
يجوز ان يعلم شيء من دون ان يكون له شيئية وثبوت في الخارج
ويكون المعلوم نفسه ما في النفس فقط وكذا ان يحكم عليه ثم لو كان الحكم

في الخارج وثبوته فيه على ما زعموه وبيان
معنى النسبة التي في القضايا التي
موضوعها معدوم صح

علیه بالوقوع في الخارج او نحوه في المستقبل يلزم ان يثبت في الخارج في
المستقبل لا في هذا الوقت فظهر انه يجوز ان يعلم شيء دون
ان يكون له شيئية وثبوت في الخارج الان حتى يصدق الحكم والا
فيكون كاذبا وعند القوم الذين يرون هذا الرأي اي كون ره
الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات وتحقق الشيئية في
العدم ان المعدوم المنفي اي الممتنع ليس بثابت ولا شك ان
الممتنعات ايضا مما يعلم ويخبر عنه فيكون في جنب ما يعلم ويخبر عنه امور لا
شيئية لها في العدم وهذا الكلام من الشيخ اما بيان للواقع ونقل
لمذهبهم او انه ذكره الزاما عليهم وتقبيحا لهم وتوضيحا لان العلم و
الاخبار لا يستلزم الشيئية على ما ادعاه وحاصله ان هؤلاء لما قالوا
بان الممتنع لا ثبوت ولا شيئية له فقد اقروا بان العلم والاخبار لا يستلزم
الشيئية فكيف يتمسك بهما في اثبات شيئية المعدوم وهل هو الا
تناقض صريح فليرجع الى ما هذوا به من الهذيان وانما وقع
اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم اه هؤلاء انكروا الوجود الذهني
فوقعوا فيما وقعوا اذ ظنوا انه لا بد من نحو ثبوت للاشياء المعلومة والمخبر
عنها اما بذاتها او بعنوانها فاذ لم يمكن في الذهن فلا جرم يكون
في الخارج والحكماء القائلون بالوجود الذهني لفي فسحة منه و
يكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان الظاهر ان مراده
بالاعيان معناه المتعارف اي الخارج بقرينة المثال الذي اورده
وتخصيص الكلام بالاخبار الاستقبالية والماضوية ولعل وجه تخصيصه
الكلام بالمعدومات الحالية التي يخبر عنها بخبر في الماضي او المستقبل
ظهور الامر فيها والتدرج في اثبات ان المعلوم والمخبر عنه لا يلزم

ان يكون لها نسبة في الخارج اذ في هذه الصورة التي فرضها لا يكون
لها الشيئية في الحال وان كان لها شيئية في الجملة فاو لا يبعد حمل
النفس على التصديق بحيث يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية
ربما وما قال بعض سادة المحققين من ان المراد بالاعيان ههنا نفس العقلية
العقلية المعقولة المتمثلة في لحاظ العقل لا بحسبها اي معقولة متمثلة في لحاظ
العقل بل بحسبها هي في حد انفسها حقة في نفس الامر مع عزل النظر عن
خصوص اللحاظ العقلي سواء كان ذلك بحسب حال الاشياء في الاعيان
الخارجية كما الامر في العقود الخارجية او في الاذهان كما امر العقود
الذهنية او في مطلق نفس الامر كما شأن العقود الحقيقية وعلى هذا
الاصطلاح ايضا جرت لفظة الاعيان في فصل امر العلم من المقالة الثانية
على ما ستقف عليه ان شاء الله تعالى انتهى وان كان كلاما حقا ومعنى
الاخبار ان لموضوعاتها نسبة ما الى الاعيان بهذا المعنى الذي ذكره
ولا اختصاص لها بالاعيان الخارجية لكن الظاهر ان ليس مراد الشيخ هذا
كما يظهر [illegible] بان هذا المعنى اي القيامة وهو معقول وقت
مستقبل وفي بعض النسخ في بعض وقت والصحيح هو الاول ومعقول وقت
اما مضاف وهو الاظهر او منون والاضافة بتقدير في وكذلك الامر
ايضا وعلى تقدير التنوين وقت مستقبل اما منصوب بنزع الخافض وهو نعت
او مرفوع على البدلية من معقول واما النسخة التي فيها في فليس لها معنى محصل
الا ان يتكلف ويحمل في بمعنى من بناء على ان حروف الصفات يقع بعضها
موقع بعض او يجعل للمعلوم ظرفية مجازية للعلم    ان يوصف بمعنى بالشيء
هذا فاصل يصح وحاصل المعنى ان معنى القيامة يكون ان الشيء يصح ان
يتصف بالوجود في الوقت المستقبل لكن ليس الان من القيامة والوقت

الوجود



والوجود الا للمعنى المعقول منها وصحة الحكم وامكانه انما هو باعتبار هذا
المعنى المعقول اذ لو لم يكن ذلك لما امكن الحكم قطعا ثم لا يخفى ان الظاهر
بحسب المعنى ان يجعل في معنى او معقول متعلقا بموصف لا بالاضافة
في الوقت المستقبل لا بالصحة اذ الصحة في الحال لكن الظاهر بحسب اللفظ
تعلقه بيصح    وبالعرض عن الوجود الخارج اي فيما يكون موجودا في
خارجا وقال السيد المذكور اي الخارج عن خصوص كونه ملحوظا كما قد خارج
علمناك    وعلى انه قد بلغني ان قوما اه كانه متعلق بقوله فهولاء ليسوا
من جملة المميزين وحاصل المعنى الشيخ بناء على انه قد بلغني ان قوما يقولون
كذا وكذا فليس هولاء القوم من جملة المميزين ثم الظاهر من سياق الكلام ان
هذه الاقوال الثلثة غير القول الذي حكى سابقا مع ان القول الاول منها
ليس الا القول بثبوت المعدومات وهو بعينه القول بان المعدوم شيء
الذي هو القول السابق على ما بيناه سابقا فلعل الشيخ نظر الى ظاهر القول ولما
كان ظاهره ان الحصول ليس هو الوجود ويمكن ان يكون للعدم حاصلا
غير ان المعدوم شيء وان كانا متلازمين في الواقع فصل بينهما ولا يبعد
ايضا ان يكونا مذهبين متغايرين لهم بان بعضهم اعتقدوا بان
المعدوم شيء وان لم يجوزوا ثبوته لكن المشهور خلافه    وقد يكون
صفة الشيء اه هذا هو القول بالحال اي الذي ليس موجودا ولا معدوما و
التخصيص بالصفة بناء على ان القائلين بالحال يجعلونه صفة على ما عرفوه
به من انه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة    وان الذي وما يدل اه
هذا لم يشتهر منهم اشتهار الاولين قيل هذا الثالث القول بان المخبر عنه
اعم من الشيء والظاهر ان هذا امر اخر ذكره ان المخبر عنه اعم من الشيء قد حكي عنهم
سابقا بقوله وعند القوم الذين يرون هذا الراي اه فلعل المراد منه ما يفهم

من ظاهره من الفرق بين مفهومي ما والذي وبين مفهوم الشيء
واذا اخذوا بالتميز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا اي اذا
اخذوا بهم وكلفوا بان تميزوا بين مفهومات هذه الالفاظ انكشفوا
اي افتضحوا او عجزوا ولم يكنهم التميز بينهما قال في القاموس كشفته الكواشف
فضحته قال عصابة الحكماء في حاشيته على تعليقاته قال الشيخ انكشفوا اراد به
انهم ظهروا او خرجوا عن الحيرة والظلمة التي وقعوا فيها فانهم فيها كانهم
مجتمعون مستورون بغير معدود بين من الناس انتهى ولا يخفى ما فيه من
البعد مع انه لا يلايم قوله واذا اخذوا بالتميز كما لا يخفى في هذا المقام
اعلم ان من جملة ما يشنعون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما في وجوده
هل هو ثابت او منفي فانه اعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات
فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة لشيء يجوز ان يوصف
بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا
ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة
يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير انه
لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان
ونفس الثبوت للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم
فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف وتاتي في القبان في احوال المعدوم
الممكن هل موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات
ولا مخرج عنهما فان قال موجود فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى
فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع
واستحالته ظاهرة ثم العجب ان الوجود عندهم ما لا يفيده الفاعل فهو
ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان لم يرد
الكلام



الكلام اليه ولا يفيد ثبوته فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت
عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فبطل افتقار العالم عن الصانع ولولا تقنيع
الوقت لنقلنا بعض هوساتهم وخرافاتهم انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان
قوله في وجوده هل هو ثابت او منفي ان اريد انه ثابت او منفي باعتبار نفسه في
نفس الامر انه ثابت لكن لا نم ان كل صفة ثابتة يجوز ان يتصف الشيء به في
عالم الثبوت قوله فان منعوا اتصاف الشيء اه قلنا هذا اشتباه لان
الشيئية ثابتة للمهية المعدومة والكلام في الصفة الثابتة في نفسها والمختار
انه منفي فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف فنقول ان اردت
انه يكون نفس وجود الممكن ممتنعا فلا استحالة وان اردت ان
ثبوته للممكن يكون ممتنعا فغير لازم مما اخترنا وان اريد انه ثابت للمعدوم
او ليس بثابت له فنختار انه ليس بثابت له وبذلك لا يلزم كون وجود الممكن
ممتنعا وهو ظاهر واما ثانيا فلان قوله وان قال ليس بموجود فقد نفى ظ
النفي واذ لا يجوز ذلك لا يلزم كون الشيء منفيا وهو اشتباه نحو ابا
ثالثا فلان قوله فما افاد الفاعل للمهيات شيئا ان اراد انه ما يلزم مما ذكره
انه لا يفيد وجود الوجود ولا ثبوته ولا يلزم منه ان لا يفيد للمهيات شيئا
اذ يجوز ان يفيد لها اصل الوجود كيف وعند القائلين بالجعل المركب
من الثلث بين ايضا الحال هذه فانه لا يفيد وجود وجود المعلول ولا ثبوته
بل يفيد الوجود للمعلول وكما يجوز عند القائلين بالجعل البسيط الذي
هذا القائل بصدده ويقول به ان يكون مفاد الفاعل اصل المهية فلم لا يجوز
ان يكون مفاده اصل الوجود مع ان هذا القائل معتقد ان المفاد
الحقيقي اصل الوجود هذا ثم لا يخفى ان هذه الاقاويل الشنيعة التي نقلها الشيخ
لبطلانها ظاهر اما الاول فقد عرفت الكلام فيه لانه بعينه النقل الاول فكره

قوله

الشيخ من كون المعدوم شيئا كابر غير مرة واما الثاني فلانه يحكم العقل بديهة بان الوجود
والثبوت والحصول ونحوها مترادفة وكذا العدم والنفي والسلب ونحوها وانه لا
واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم ايضا واما الثالث
فكذلك ايضا اذ العقل لا يجد تفرقة بين هذه المفهومات اصلا الا ان يصطلحوا
جديدا من عند انفسهم ولا مشاحة معهم فنقول الان انه وان لم
يكن له بيان اشتراك الموجود وكون الموجود ليس جنسا قد علم في الفصل
الاول من المقالة الثانية في المنطق وقد استدل فيه على هذا المطلب
بانه مشكك والمشكك لا يجوز ان يكون ذاتيا والايراد عليه مشهور من
القوم قيل والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها
ليست ماهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود لو كان
جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم لجنس مقوما للماهية وذلك لان حاجة
الجنس الى الفصل ليس في تقرر ماهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده
وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه
نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وشأن الفصل المقسم
تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا
لمعناه ومقوما لماهيته فلزم كون المقسم مقوما هف ومثل هذا البيان
يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى
المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل
الوجود ولا في تقرر الماهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود
فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس
بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالنسبة الى غيره فهو
نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل

قال



قال اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدأ الفصل المنطقي فيجوز ان يكون الوجودات
الخاصة فصولا وصورا لانها حصص الوجود والا فهو ايضا ماهية كلية والوجود
زائد عليه ليس بنفسه فاعلم ان هذه الاصول فانها احدى من تفاريق
العصا انتهى وفيه نظر لان حاجة الجنس الى الفصل المقسم انما هو في وجوده
فغاية الامر على تقدير كون الوجود جنسا احتياجه الى الفصل المقسم في موجوديته
ولا يلزم منه احتياجه اليه في تقوم ماهيته التي هي الوجود وهو ظاهر واقصى
ما يتصور ان يلزم كون الوجود موجودا ولا استحالة فيه لجواز عروض
الشيء لنفسه ولا يخفى انه لا يتفاوت الحال سواء كان الكلام في الوجود او في الموجود
معترض فانه معنى متفق فيه على التقدم والتأخر اي يشترك الموجود بين معنى
الموجودات لكن يتفاوت صدقه عليها بالتقديم والتأخير كما قال
انه اولا للجوهر ثم لما بعده من الاعراض اذ الجوهر لا بد ان يوجد
اولا حتى يوجد العرض لتوقف وجود العرض على وجوده واراد
بالاولية الاولية الاضافية او يكون كلامه مختصا بالممكنات اي اول ما
يكون في الممكن يكون للجوهر ولا يخفى ان اشتراك الموجود معنى بين
الموجودات وكذا زيادته عليها بديهي لا حاجة له الى الاستدلال و
الدلائل التي ذكرها القوم كلها تنبيهات قيل والعجب ان من قال بعدم
اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر
لان الوجود في كل شيء لو كان يخالف الوجود في الاخر لم يكن ههنا شيء
واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون ههنا مفهومات لا نهاية لها
فلا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا
فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الموجود مشترك فيه وايضا الرابطة في
القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها

في الموضوعات والمحمولات واحد انتهى ويمكن ان يناقش فيما ذكره اولا
انه حاجة الى اعتبار واحد واحد لتعرف انه امر مشترك فيه ام لا فـ
يجوز ان يجد العقل ان الاشياء مشتركة الا في الامور التي لا نزاع
في انها غير الوجود من الوحدة والمعقولية والمعلومية وكونها والحق
ان اصل المطلب اجلى من هذه المقدمات ويرد على ما ذكره اجزاء
ان الرابطة وجود بالاشتراك اللفظي والجامع بل الاشتراك اللفظي
ان يقول ان الرابطة احد معاني الوجود فاتحاده في افراده لا يدل
على ان جميع الوجودات معنى واحد ثم قيل الخامس التشكيك ثم فيه
الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع
الثلاثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب
تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها
وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي
من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المثبتين
اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحد من الهيولى
والصورة متقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا
ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة على ماهية الافراد وحمل الذاتي
كالجوهر على العقل والهيولى وعلى العقل الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر
بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم
موقوف على وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يعتبر
على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو
بعينه المعنى الذي فيه التقدم وكذا التأخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه
التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان فانها بنفس الزمان



وفيه نظر اذ يمكن ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي به التقدم عن
المعنى فيه التقدم وكذا في التأخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على
الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر الجسمي فان
ما به التقدم والتأخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالتساوي
بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون
بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء اخر وجوده
وكان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في
الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول بمعنى ان
وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على
الثلاثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والكمال
والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر
اخر وفي الاشياء والماهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا
يتبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية متباينة وليس مجرد هذا المفهوم
العام النسبي بل له افراد هي اصول الحقائق مع اشتراكها في معنى واحد
والعجب من بعض اجلة المتأخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي لكونه
بنفس ما اضيف اليه من الامور كالاضافات وان المجعول عنده
وكذا الجاعل هو الماهية دون الوجود على انه نفى التشكيك في الذاتيات من
الماهيات وذهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا
لجوهر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن اخره
قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين الماهيات
وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية

بين الجواهر فجواهر العالم الادنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى في الجوهرية لا في الوجود لانه اعتبارى وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض اخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذى حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذى حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه دون الوجود وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه انتهى وفيه ان كون التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان بنفس الزمان وفيه لا معنى له بل التقدم والتاخر فيها في الوجود لكن على نحو اخر غير نحو التقدم والتاخر في الوجود الذى يكون في التقدم بالعلية والطبع غاية الامر ان هذا التقدم والتاخر يعرض اجزاء الزمان بذاتها لا بواسطة امر اخر ويعرض غيرها بسبب الزمان ولكن ليس تقدم الاب على الابن في الزمان بل في الوجود ايضا لكن على النحو الذى ذكرنا في اجزاء الزمان والفرق بين تقدمه بهذا الاعتبار وتقدم اجزاء الزمان بما ذكرنا من ان اجزاء الزمان يعرضها التقدم لذاتها وغيرها يعرضه بسبب الزمان وايضا لا يلزم من كون تقدم العلة على المعلول وتاخره عنها بحسب الوجود ان يكون للوجودات هويات وافراد حقيقية عينية لم لا يجوز ان يكون الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتاخر الذى يجده العقل بين العلة والمعلول مثلا باعتبار هذا المعنى اى يجد العقل ان العلة وجدت اولا ثم وجد المعلول ولا اظنك في مرية من هذا والحاصل ان هذا الادعاء ليس بناء ولا مبنيا على المدعى البيان اذ لم يرد ما ذكره لم يتبين البرهان على ما زعمه ثم العجب الذى قبله من بعض اجلة المتاخرين كانه يرتضى موقعه اذ اشعار التشكيك بالاقدمية



في المهيات معناه ان صدق بعض المهيات على افرادها ليس بعلة لصدقه على البعض الاخر وذلك لا ينافي كون جوهر مثلا سببا لجوهر اخر اذ غاية ما يلزم منه ان يكون موجوديته مقدمة على موجوديته وظاهر انه ليس منافيا لما ذكرنا وكذا الموجودية ثابتة لا ينافي ذلك كون المجعول نفس المهية اذ ذلك البعض مع قوله بان المجعول هو نفس المهية نقول ان الموجودية تابعة لجعل المهية فلم لا يجوز ان يكون موجودية العلة متقدمة على موجودية المعلول مع كون الجعل متعلقا اولا وبالذات بنفس المهية على ان لنا ان نقول ان التقدم والتاخر باعتبار المجعولية اى مجعولية العلة او موجوديته متقدمة على مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجود ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به قيل هذا هو الذى اشار اليه في عنوان الفصل الصحة كان لجميع ما هو صحى علما واحدا اى لجميع ما هو منسوب الى الصحة اى ما يتعلق بامر الصحة وذلك العلم الواحد هو علم الطب

اخذوا في حده اما الممكن واما الخ يرد عليه ان الممكن المعرف اولا هو الممكن الخاص والممكن الذى يذكر في حد الضرورى او حد الخ هو الممكن العام وللجواب ان الممكن الخاص عبارة عن ممكن ما بين وظاهر ان الامكان العام اذا كان معلوما لم يحتج الامكان الى تعريف الخاص صح عليحدة بل يكفي فيه ان يقال انه امكانان عامان فاحتياجه الى التعريف لاجل عدم معلومية الامكان العام ففي الحقيقة تعريفه بغير الضرورى تعريف للامكان العام فاذا فرض تعريف الضرورى بالامكان العام كان دورا لا محالة فتدبر وهذا كله كما تراه دور ظاهر قيل واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطا من وجوه اخر الخ

الحد ومن جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب لنفسه
عدمه محال وليس لاجل محال آخر يلزم من فرض لا يلزم محال آخر او لا يكون ما
يلزمه اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا يقال الممتنع
ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال لنفسه الممتنع وهو تعريف مشى بنفسه و
ليس لامتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجوده او عدمه امور اخرى
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ليس من التعريفات المذكورة في الكتاب
فكانه اراد التعريفات المذكورة بين القوم ثم فيما ذكره من ان الواجب
لنفسه عدمه محال لذاته لا لاجل انه يلزم محال بل قد لا يلزم من عدمه
محال آخر نظر اذ كون نفس عدم الواجب محالا لا لاجل لزوم محال آخر
منه غير قادح في التعريف وهو ظاهر واما انه قد لا يلزم من عدمه محال آخر
فغير مسلم حتى ان عدم اجتماع النقيضين اذا فرض اطلاق الواجب عليه
يجوز ان يقال ان عدمه وهو اجتماع النقيضين الذي هو اول المحالات
الذاتية يستلزم المحال الآخر وهو ارتفاع النقيضين فكيف ظنك بما
سواه ولو سلم فنقول يمكن ان يقال يصدق عليه ايضا انه يلزم من عدمه محال
اذ العدم غير مفهوم المحال ومفهوم المحال له يخالف ما هو عدمه وان حمل عليه عرضيا
ولا محذور في ان يقال لشيء انه يستلزم عرضيه لكن الانصاف ان
الصواب وغيره في هذه العبارة استلزام المحال الآخر وما ذكرنا ظاهرا في قوله او لا يكون
ما يلزمه اظهر وكذا ما في قوله وليس امتناعه لما يلزمه فافهم
فحذيرنا بك في الوالوطيقا فيل هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة
اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون في
كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب
ايساغوجي صنفه فرفوريوس يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة الكليات



وجودها

الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذلك الكتب السبعة الباقية
يبين فيها المعاني المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات من جهة وجودها
وعدمها من جهة نفس معناها الثالث باري ارمينياس يبين فيه كيفية
تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب ليصير قضايا والرابع انولوطيقا
يبين فيه كيفية تركيب القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيدا لعلم او لظن المجانس
اولوطيقا وبقي انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرائط القياس و
مقوماته التي بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا يبين فيه شرائط
القياس الواقع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبيين البرهان
في كل شيء السابع سوفسطيقا وهو تعريف المغالطات الواقعة في
الحجج والقياسات الثامن ريطوريقا يبين فيه احوال الاقيسة الخطابية
المفيدة للظنون الحسنة التاسع فوابنطيقا يعرف فيه احوال الاقيسة
الشعرية المفيدة للتخييل انتهى وما نحن فيه انولوطيقا هو حال هذه الجهات
اعني الضرورة والامكان والامتناع وانقسام كل منها وليس حديث البداهة والنظرية
على ان اولى هذه الثلاثة في ان تصورها
ان كان مراده ان هذه التعريفات على النحو الذي يلقنا عن الاوائل
مشتملة على الدور وهذه الاشياء ضرورية لا حاجة لها الى التعريف
على انه لو فرض احتياجها الى التعريف او فرض تكلف تعريف لها و
ان لم يحتج اليها كان الاولى ان يجعل الضرورة مبدأ ويعرف الآخران
بها واما الضرورة نفسها فاما ان يوخذ بعنوان البداهة او يعرف
بامر آخر مثل تاكد الوجود وكونه لا على ما فيه العموم او يكون مراده ما ذكرنا وان
ذكرنا ان هذه الثلاثة بديهية لكن الطرف الضروري منها هو الضرورة
واما فيان يعرفان بها او اراد ان هذه الثلاثة وان كانت بديهية

لكن اعرفها واظهرها هو الضرورة ومن تفهيمنا هذه الاشياء التي من
جملتها ان المعدوم لا شيئية له ولا ثبوت وانه لا فرق بين الموجود
والثابت لانه اولا شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم او
حاصله ان المعدوم لا يعاد لانه اولا يلزم منه ان يخبر عن المعدوم بالوجود
ويحكم عليه به اي يلزم من القول باعادة المعدوم ان يكون المعدوم
موجودا والحاصل انه يلزم كون المعدوم موجودا وهو محال وذلك
لان المعدوم اذا اعيد فالحكم عليه بانه هو المعاد والحكم على الشيء
الذي فرض انه يكون مثله ويوجد ابتداء بانه ليس هو المعاد بل موجود
مستأنف لا يمكن بديهة الا من جهة ان يبقى ان المعاد هو الذي
كان معدوما واستمر ثبوته في حال العدم الى هذا الزمان ثم وجد وليس المستأنف
كذلك بل هو وجد ابتداء وهذا يستلزم وجود المعدوم لان استمرار
ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لما مر انه لا فرق بين الثبوت والوجود
وبالجملة الحكم بان موجودا هو الذي كان موجودا وقتا ما وعدم لا يصح
الا باستمرار ثبوت له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني حتى يصح ذلك
الحكم والا فالبديهة حاكمة بانه بعد بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية
لا يمكن نسبة الثاني الى الاول بعينه وليس الا موجودا مستأنفا يكون
حكمه حكم سائر الموجودات المستأنفة غاية الامر ان يكون مثلا له يشبهه
ويماثله ونحو ذلك واما كونه هو بعينه فلا معنى له ثم رجاء بقاء ثبوت
في الجملة وان ارتفع الوجود كان الحكم بهذا الحكم وكيف وليس والا يخفى ان
الثبوت الذهني ليس يكاف في المرام بل لابد من استمرار الثبوت الخارجي كما
يشهد به الوجدان هذا هو التوجيه الظاهر المنطبق على كلام الشيخ من دون
تكلف وورود ايراد وعلى هذا يكون هذا الكلام الى قوله وعلى ان المعدوم



دليلا واصلا كما هو الظاهر بل الصحيح ان قوله وذلك صريح في انه
بيان لقوله لانه اولا شيء يخبر عنه بالوجود لا انه دليل اخر ثم انه يتوجه
توجه منع على ما ذكرنا من ان الحكم المذكور لا يصح بدون استمرار الثبوت
في الخارج منع انه يمكن ان يدعي انه مكابرة اذ الضرورة حاكمة بخلافه فيقول
ان اصل المطلب لما كان ضروريا على ما سيقول الشيخ فلا مبالاة بورود
مثل هذا المنع هذا ثم قد قيل في شرح هذا المقام اي من تعريفنا هذه الاشياء
المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها بيان المساواة بين الشيئية و
الوجود وان للمعدوم ليس شيء ولا يوصف بشيء لا يخبر عنه بشيء و
ان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا الخلق معدوم او نحو ذلك
الباري مثلا يرجع الى مفهومات يعتبرها العقل فيصفها بامور عقلية والا
فعروض العدم لشيء ليس الا لبطلانه يتضح بطلان القول باعادة
المعدوم لان اول شيء محال يلزم منه مع قطع النظر عن الادلة على استحالتها
انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود لان المعاد ضرب من الوجود
كالمستأنف وقد عرفت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق
سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف
بنفس الوجود انتهى وفيه نظر لان القول باعادة المعدوم لا يستلزم
القول باتصاف المعدوم بصفة وجودية بل الوجود لان الاعادة التي
هي ضرب من الوجود اي الوجود المعادي انما يوصف به الوجود المعاد
لا المعدوم نعم يحكم على المعدوم حال العدم انه يجوز ان يوجد او يوجد
في ثاني الحال وهكذا الحكم بان الثانية يكون وقد صرح الشيخ بجواز ورود
بين وجه صحته فلا وجه لذلك التوجيه اصلا ثم قال لعله لا نقول واعلم ان
هذه المسألة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية او لية بعد تذكر معنى الوجود

والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية
الشيء الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشيء المسمى بالمعدوم وكما انه
يكون للشيء الواحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم
واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا فقدان لشخص
واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية
المعادة هي بعينها الهوية الملحقة المتعلقة على ما هو المفروض لكان الوجود
ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض
متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع
كونهما متنافيين هذا ثم قس عليه تكرر عدم شيء واحد بعينه فهذا القدر
كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما يشحون به الكتب من الادلة التي ليس ايضاحها
ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما
سيصرح به وتبعه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته
السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم ممتنعة لكن ذكر الوجه الاول تنبيه على اوله يلزم منه نفي ما انتهى
المعدوم بالموجود ذكر الوجه الثاني تنبيه على لزوم كمال الغرابة
وفيه نظر لان كون الوجود هو نفس هوية الشيء الوجودي الذي هو من
اصوله وقواعده مع انه ليس بينا ولا مبينا بل الظاهر خلافه وان الامر
الشامل هو الماهية والوجود امر اعتباري فقطع النظر عن صحته وفساده
ومنا عنه مسلما ونقول لم لا يجوز ان الوجود الذي هو الهوية الوجودية بعد
بطلانه اعيدت ثانيا قوله فكان الوجود واحدا وقد فرض متعددا نقول
القول بالتعدد على ما هو المشهور من ان الوجود اعتباري والماهية اصلية
واما على هذا القول فلا نقول بالتعدد بل نقول ان الوجود الاول هو بعينه تجدد ثانيا



كما بقي في المشهور ان الشخص الاول بعينه ثانيا فان قلت الاعادة هي الوجود
ثانيا كما قلتم ان الوجود يوجد ثانيا وهو محال لان الوجود ليس بموجود
اخر قلت لا نقول هذا القائل في حدوث الاشياء فان الهوية الوجودية
لم تكن قبل الحدوث كانت فكيف يوجه كينونتها فان كان وجهها
بانها صارت مجعولة فنحن ايضا نقول انها صارت مجعولة ثانيا وان
كان وجهها بغيره فتوجه الاعادة ايضا به فعليه ان يوجه بوجه يبين
انه ليس يجري في الاعادة حتى يتم كلامه واني له ذلك وما ذكره من انه
لا يكون لشخص واحد عدمان منقوض بما اذا عدم الشخص الحادث اذ ح
يكون عدمان سابق ولاحق ثم حمل الكلام وجهين قد عرفت انه لا
وجه له وان الظاهر الصريح من كلام الشيخ انه وجه واحد ثم قال في توجيه الوجه
الثاني اي قول الشيخ وذلك الى قوله وعلى ان ما تقرر انه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع
العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه
الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان كلا
التقديرين اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد
المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الاخر ليس الذي كان معدوما
رجع الى ان هذا في حال العدم كان متميزا وذلك فقد صار المعدوم موجودا
اذ صار متميزا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند
العقل غير مسلم لا استحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع و
ثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما
ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم

اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك
عن التخالف اما في الماهية واما في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم
يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المط في بيان نفسه
لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا
اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف
واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حتما كان ولو
كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق
الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة انتهى وانت خبير بان ط سياق
كلامه ان وجه صيرورة المعدوم موجودا مجددا انه مخبر عنه بالمغايرة
وقد سبق ان المعدوم لا يخبر عنه وف ده ظ اذ قد عرفت ان
المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا المعدوم الخارجي فقط والذي كلامنا فيه
هو الاخير وايضا على هذا اي حاجة الى فرض وجود المثل والتشخص عن
ان مغايرتهما باذ الظهور اخبار كثيرة يمكن ان يخبر عن المعدوم المفروض
بها ولك ان تقول ان مراده من صيرورته مخبرا عنه انه يخبر عنه بصفة
ثابتة له في حال العدم باعتبار عدمه لا باعتبار وجوده اذ هذه المغايرة
التي ذكرها لم تثبت له في الخارج حال العدم لا يصح ان يفرق العقل بينه
وبين مثله في نسبتهما الى الموجود الاول بان الاول هو عينه دون
الثاني فانه مشروح موضح الى ما ذكرنا في تقرير كلام الشيخ لكن جوابه عن
الايراد بين الشيخ ان مراده [illegible] الكاشف عليه ثم لا يخفى انه يرد
على جوابه الاول ان مراده بالعوارض الشخصية ان كان ما يشمل التشخص
فمع ان التميز بين شيئين في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الماهية
واما في العوارض الشخصية لكن لا نسلم كيف يمكن ان الفرض مع المعاد



مماثلة في الماهية وجميع العوارض الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه
مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز في التشخص ايضا كما
اورد في الاعتراض الثاني فالمحال اللازم على هذا الدليل من فرض هذا المحال لا من
فرض الاعادة وهو ظ وان كان ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في
الواقع ويمكن الجواب باختيار الشق الاول والقول بانه لا يفرض ابتداء
وجود مماثل المعاد في الماهية والتشخص حتى يرد انه محال بل يفرض مماثله
بالمعنى المتعارف اي ما يشاركه في الماهية ويجري الكلام بان هذا المثل المفروض
يلزم ان لا يكون فرق بينه وبين المعاد اذ الفرق مع الاشتراك في الماهية
لا يتصور بدون الاختلاف في التشخص والمعاد لا يجوز ان يكون له تشخص
سوى التشخص الاول الذي هو معاده والا لم يكن من ذاك وكون هذا
التشخص التشخص المفروض دون تشخص المثل المفروض لا يتصور الا بثبوت
المغايرة في حال العدم في الخارج واستمرار الثبوت فيه وهو مستلزم
لوجود وقد ثبت انه لا يجوز المغايرة باعتبار التشخص ايضا فارتفع الامتياز
بينهما راسا وبهذا التوجيه وان صح الكلام وخلص عن التعسف والظ
لكنه بعيد جدا ومع ذلك يكون حينئذ لغرض المثل ولزوم عدم
الامتياز بينهما مستدركا اذ يكفي ان لو اعاد المعدوم لوجب ان
يكون التشخص المعاد هو التشخص السابق لكن غير ممكن فيلزم المحذور
المذكور ويرد على جوابه الثاني وهو على ما فهمناه من ظ اللفظ ان
فرض المثلين من جميع الوجوه وان كان مستلزما لرفع الامتياز الواقعي
لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع اما
اولا فلانا لا نسلم ان عند فرض الاعادة يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين
اي المثلين من جميع الوجوه يلزم تحقق الامتياز الواقعي اذ يجوز ان يكون على

معادا
على تقدير فرض مثلين كذلك لا يكون بينهما فرق وان فرض احدهما
والاخر مستانفا وعدم الفرق بين المعاد والمستانف وان كان محالا
لكن جاز ان يكون لازما من المحال الذي هو فرض مثلين كذلك او فرض
كون احدهما معادا والاخر مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور اذ طال
فرض معادية احدهما ومستانفية الاخر لا يمكن ان يجامع فرضهما مثلين
كذلك واما ثانيا فقد سلمنا ان مجرد وضع الاعادة يلزم تحقق الامتياز
الواقعي لكن نقول لعل هذا المحال اي تحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما
لما كان لازما من فرض المثلية على النحو المذكور لانهما محال فقط او
من فرض الاعادة معه لانهما ممتنع الاجتماع ومن هذا الجواب يظهر ان منظوره
في الجواب الاول ليس ما ذكرنا اذ يظهر منه ان بناء الكلام على فرض
المماثلة من جميع الوجوه المستلزمة لرفع الامتياز في الواقع وما ذكرنا مبني على
فرض المماثلة فيما سوى التشخص هذا فان قلت كيف ينطبق كلام الشيخ على التوجيه
الاول الذي ذكرته وباذا يندفع الاستدراك الذي اوردته انفا على القايل اذ
على النظ هذا الاستدراك وارد على ذلك التوجيه ايضا قلت اما تطبيق فانه
ظ اذ نقول مراد الشيخ ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما
هو مثله لو وجد مثله بدله اي المثل المتعارف بمعنى المشارك في الماهية
دون التشخص فرق اي في ان احدهما معاد والاخر مستانف فان كان
هذا الفرق باعتبار ان مثله ليس هو اي ليس بمعاد لانه ليس التشخص الذي كان
عدم تشخصه وفي حال العدم كان المغايرة ثابتة فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انفا لان ثبوت المغايرة في حال
العدم وجواز استناد هذا التشخص اي التشخص الاول بعينه انما يكون مع استمرار
ثبوت حال العدم والثبوت هو الوجود على ما اومانا اليه فيما سلف فيلزم ان

ولا يكون تشخصه تشخصه بخلاف المعاد فانه الذي كان عدم وصار

يكون

يكون المعدوم موجودا حال العدم او يكون مراده بالفرق الفرق في المعادية
والمستانفية على ما ذكرنا بل في الهوية اي يجب ان يكون بين المعاد والمثل
المفروض فرق في الهوية وهو ظ وهذا الفرق لا بد ان يكون بان المعاد
تشخصه عين تشخص الاول والمثل غير تشخص الاول وتستر الكلام اه واندفع
الاستدراك ايضا اذ على هذا ليس محصل الكلام سوى ان المعاد
لا يمكن نسبة تشخصه الى التشخص الاول بعينه الا بعد استمرار الثبوت
في حالة العدم لكن ضم مع ذلك حديث المثل ايضا توضيحا ومثل
ذلك لا يعد مستدركا في الكلام بل هو مما يتعارف مثله سيما في كلام
الشيخ الذي دابه التطويل والتوضيح او هذا الجلاف ما ذكره القايل اذ على
ذلك التقدير يلزم اولا ان يثبت لزوم عدم المغايرة بين المثل المفروض
والمعاد بالوجه الدقيق الذي ذكرنا ثم الاستثناء بان المغايرة بينهما ثابتة
فيكون الاعادة محالا وهذا التطويل بلا طايل كما لا يخفى     وعلى ان المعدوم
اذا اعيد اصبح اه بنا الكلام على ان الوقت اما من المشخصات او من
لوازم التشخص وكلاهما مم وقد يجري الدليل بدون هذا البناء بان يقال اذا
جاز اعادة المعدوم جاز اعادة الزمان ايضا لانه من المعدومات
ولا فرق بين معدوم ومعدوم في ذلك وهو ايضا مم وكان قول
الشيخ بعد هذا فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات
اه ايما الى هذا الوجه وقد اعترض على الدليل باي وجه كان بانا لا نم
ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا
معادا واجيب بان وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع ادعي من
الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا النسبة كل جزء
منها الى غيره من باقي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان

فرض وقوع يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع
كونه في الغد امسا لان كونه امسا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه في نفس
الزمان المتبدا كونه مبدا عين هويته فلو فرض كونه مبدا لا ينسلخ عن هويته
فيكون مع كونه مبدا لحسب الزمن بهذا الحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فافهم
الايراد رب      ولا متعلق بغيره فيه اي في الوجود اراد بنفي التعلق بالغير
في الوجود وكما يفهم من كلامه فيما بعد نفي التكثر في ذاته تعالى وعدم تركبه من الاجزاء
الذهنية والخارجية ونفي كون حقيقته تعالى مشتركا فيها وعلى الاول يمكن
ان يكون المراد بالوجود الوجود الاثباتي او الوجود الخاص اي الحقيقة على
ما ذكر في الفصل السابق اذ على تقدير تحقق التكثر في ذاته تعالى معاذ الله
عنه يصح ان يقال ان وجوده الاثباتي متعلق بالغير اما باعتبار ان وجود الكل
متعلق بالجزء اي متوقف عليه فيكون التعلق بمعنى التوقف واما باعتبار
ان وجود الكل وجود الجزء فيكون وجوده متعلقا بجزئه الذي هو غيره
فيكون التعلق بمعناه اللغوي وكذا يصح ان حقيقته الخاصة متعلقة بالغير بناء على
توقف الكل على الجزء من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو
رأي البعض ومع قطع النظر عن ذلك ايضا يصح ان الكل متعلق بالجزء باعتبار
انه مركب منه ومنه يحصل قوامه سواء قلنا بالتوقف اولا وعلى الثاني الظاهر ان
يكون الوجود بالمعنى الثاني ويكون المراد بالتعلق الربط والانتساب في اصل
المعنى ان حقيقته تعالى ليس لها ربط ونسبة الى غيره تعالى اي لا يوجد في غيره
تعالى هذا اتم اذ ان لزم في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في
معنييه فالامر فيه سهل سيما في مثل هذا الكتاب      ولنعد الى ما كنا فيه
قيل لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية الامور التي ما اعرف الاشياء تصورا
وفي وجود الشيء دال ان لا مفهوم عنه ما اعرف ولا اقدم من العروض والافراد

فاذا نسبت المعروضة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم
كان امتناعا واذا نسبت المعروضة الى احدهما او كليهما كان الامكان
العام او الخاص فهذه خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان العوارض
والاعراض الذاتية للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال
الذاتية للاقسام والاقسام ينبغي تقديمها اصغر ولا يبعد ايضا ان يكون مراد
الشيخ من العود الى ما كان فيه العود الى ما ذكر في عنوان هذا الفصل من ما
ذكره بعد هذا الفصل الى ان شرع في البرهان على المطالب كله عود لما ذكره
في العنوان وتفصيل وتوضيح له      ويكون معناها اذا اعتبر بذاته
وجب وجوده سواء كان ذاته مقتضية للوجود على ما هو رأي المتكلمين
او لا بل يكون عينه على ما هو رأي الحكماء      وان الواجب الوجود بذاته
واجب الوجود من جميع جهاته لم يورد الشيخ في هذا الفصل ولا فيما بعده دليلا
على هذا المطلب وان في اصل معناه والمراد منه ايضا اشتباها فلا باس ان
نتكلم في الامرين جميعا ونكشف ما هو الحق فيهما فاعلم ان المتاخرين على ما
ذكر بعض المحققين قرروا ان مراد المتقدمين من هذا القول ان ذاته تعالى
كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية او عدمية ولذا ذكروا
انهم برهنوا عليه بانه لولا ذلك يتوقف حال من احواله على غيره
وذاته المعينة متوقفة على تلك الحالة فيكون متوقفة على الغير اذ المتوقف
على المتوقف متوقف فيكون ممكنا وكلام الشيخ في النجاة ورسالة المبدا
والمعاد ايضا ظاهر فيما قرره وذكره انما يرد حيث قال فيهما
بهذه العبارة واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت
تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخلو عن ذلك وكل واحد منهما

بل يتبين الامر بها فكانت ذاته مقتضى الوجود وبقيه امرين لابد منهما فلم
يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع السلبين الوجودين او عدمي
ووجودي فواجب الوجود ليس بذاته فاخرج عن وجوده وجود منتظر بل كل ما
هو يمكن له وواجب له فلا له ارادة منتظرة ولا شيء من الصفات منتظرة
ولا طبيعة منتظرة
انتهى ثم اورد المتأخرون عليهم بانه ان عنيتم بالذات المبينة مع قطع
تلك الحالة فتوقفه عليها ممنوع وان عنيتم المجموع فاستحالة التوقف ممنوعة
وايضا الحالات والصفات اربعة اقسام الاول حقيقية والثاني حقيقية
ذات اضافة والثالث اضافية والرابع سلبية والقسمان الاولان لو سلم
امتناعهما على الواجب لما تقرر من انه لا صفة زائدة فالثالث
والرابع لا يمكن انكارهما فانه خالق الحوادث رازق
للحيوانات وهو غير حادث كما انه غير كل قديم ممكن على قولكم لا على
قول اهل الحق فانهم لا يقولون بقديم ممكن وكان مرادهم بما يرادهم
الاجزاء القسمين الاخيرين من الصفات لانك في اتصاف الباري
تعالى بها على ما ذكروه من الامثلة مع توقفها على الغير من ان رازقية زيد
موقوفة على وجود زيد فلم يصح ان جميع صفاته تعالى وجودية كانت او عدمية
ذاته تعالى كافية فيها وهو كما ذكروه وان كان في بعض امثلتهم مناقشة
ولا يخفى ان ما اوردوه من الايرادين وارد على ما نقلوه من العبارة وهو
الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء والمبدأ والمعاد كما نقلنا وما اوردنا
الحكماء عليهم بقوله اقول ايراداتهم على ما اوردوه وقرروه غير وارد اذ لا غير
غير مستند الى الواجب لوحدته تعالى والترديد مع انه غير سديد باعتبار
كل شعبة غير بعيد هذا اذا كان الموقوف عليه وجوديا ولم يكن سلسلة
الحوادث واما اذا لم يكن او كان فوجه لزوم الامكان على ما سيفصله

في الفصول

في الفصول الآتية وفي كلام الرئيس على ما نقلته اشارة ما الى هذا وهؤلاء
اغفلوا او تغافلوا عنه انتهى لا يظهر معناه ووجه مقابلته لما ذكره فضلا
عن صحته وفي الفصول الآتية التي اشار اليها لم نجد امرا يظهر منه الوجه الذي
ذكره ومراده من كلام الرئيس الكلام الذي نقلناه من الرسالتين ولا
يخفى ان اول كلامه من انه لا غير غير مستند اليه فكيف يكون توجيهه بان مراده
ان مقصود القدماء انه ليس شيء من صفاته بحيث لا ينتهي استناده الى
ذاته تعالى وما ذكره المتأخرون من ان بعض صفاته الاضافية و
السلبية متوقفة على الغير لا يقدح في مقصودهم اذ لا غير غير مستند
اليه فيكون بالاخرة استناد الصفات الى الذات لكن فيه امران
احدهما انه على هذا التقرير هذه المسألة لغو اذ لا شك بعد اثبات
التوحيد ان كل ما عداه من الموجودات مستند اليه اما بواسطة او بلا واسطة
ولا اختصاص له بصفاته تعالى فتخصيص الصفات بهذا البحث مما لا طائل
تحته وثانيهما انه على هذا لا مدخل لما ذكره من الدليل في هذا المطلب
ولا تعلق له به اصلا بل ليس الدليل عليه الا استناد جميع ما سواه من
الموجودات اليه بناء على برهان التوحيد هذا ثم لا يذهب عليك
انه يظهر مما نقلنا من كلام الشيخ ان مرادهم من الصفات الصفات الوجودية
لا ما يشملها والعدميات ايضا حيث قال بل مع التعلقين الوجوديين
او عدمي ووجودي وعلى هذا لا يرد الايراد الاخير عليهم لكن الايراد
الاول وارد متجه ولو قيل ان مرادهم ان الصفات الوجودية عين ذاته
تعالى بناء على ما اثبتوه من امتناع قيام الصفات الزائدة بذاته تعالى واذا
كانت هذه الصفات عين ذاته فلا يجوز استنادها الى الغير والا لزم
احتياج ذاته تعالى اليه وحينئذ كان كلامهم مختصا بهذه الصفات

اندفع عنهم الايراد ان جميعا فلم يكن بعيدا و كان يقرب كلامهم الى الصواب
في الجملة لكن فيه بعد ان ما اثبتوه من عينية الصفات الحقيقية لا يرجع
ماله الا الى ان ذاته تعالى بحيث يصدر عنها ما يصدر عنا باعتبار
الصفة الزائدة التي هي القدرة مثلا وانت خبير بانه يجوز ان يحصل
ذاته تعالى بسبب عجزه بصير بحيثية من هذه الحيثيات و لا يلزم منه احتياج
ذاته تعالى بذاته الى ذلك العجز حتى يكون محالا بل في صيرورته بهذه
الحيثية واستحالته ممنوعة اذ الصيرورة المذكورة في الحقيقة صفة اضافية
اعتبارية وقد مر جواز توقف مثل تلك الصفات الى عجزه تعالى هذا
ثم ان المتاخرين رأوا من هذا الكلام امرا اخر وهو انه تعالى جميع صفاته
حاصلة في الازل له تعالى ولا يجوز ان يصير محلا لصفة حادثة والظاهر ان
مرادهم الصفات الحقيقية فقط اذ حدوث بعض الصفات الاضافية
والسلبية مما لا شك فيه وهم ايضا معترفون به كما ظهر مما نقلنا انفا وقد استدلوا
على هذا المرام بان محل الحوادث حادث فلا يكون الصانع ذاته القديمة بها
وبينوا حدوث محل الحوادث بان الذي يحدث فيه حادث لا يخلو عنه
وعن ضده وذلك الضد يزول بورود الحادث فلا يجوز ان يكون
ذلك الضد قديما اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ونقل الكلام اليه وهكذا
حتى يلزم التسلسل وفي هذا الاستدلال نظر من وجوه احدها منع عدم امكان
الخلو عن الحادث وضده وثانيها منع عدم امكان زوال القديم و
ثالثها منع استحالة هذا التسلسل على رأي الحكماء لان احادها متعاقبة ورابعها
انك قد عرفت ان اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية باي وجه كان فعلى تقدير
تسليم ان الحادث الوجودي لا يخلو المحل عنه وعن ضده انما يكون ذلك التسليم
فيما يكون امرا وجوديا لكن صيرورة الواجب قادرا مثلا ليس كذلك حدوث صفة

القدرة

القدرة فيه بل بصيرورة ذاته بذاته بحيث يصدر عنها ما يصدر عنا باعتبار
القدرة الزائدة علينا ولا نم انه لا يخلو المحل عنه وعن ضده وعلى تقديره
ايضا الاتصاف بالضد ايضا يكون من هذا القبيل فغاية ما يلزم التسلسل
في الامور الاعتبارية بطريق التعاقب والمتكلمون ايضا لا يقولون
باستحالته وقد اجابوا عن منع عدم امكان الخلو عن الحادث وضده
بان الحادث الوارد على موضوع وهو مورد يلزم ان يكون ذلك المورد
قابلا له والا لم يحدث فيه والقابلية وجودية لاستحالة المقبول فهي ضده
وهو كما ترى والظاهر ان المراد من كون واجب الوجود بذاته
واجبا من جميع جهاته ان جميع الكمالات التي يكون للموجود المطلق حاصل
له تعالى بالضرورة ولا يجوز ان يكون كمال يمكن حصوله له ولا يكون
ثابتا له ازلا وابدا بالضرورة والبرهان عليه ان من الاوليات ان
العلة الموجدة للشيء اشرف منه قطعا وان فضل الشيء لا يمكن ان يكون
كمالا له فح نقول ان الكمال الذي ليس له تعالى ويمكن ان يوجد له فهل الايجاد
يكون منه تعالى ام من غيره وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم ان يكون فضل
الشيء كمالا له واما الثاني فلانه يلزم ان يكون فضل الغير كمالا له وهو اخس
فان قلت هذا انما يتم اذا اكتفيت في المرام بان كل كمال يمكن ان يوجد
له تعالى فهو ثابت له دائما ضرورة اما اذا ادعيت ان كل كمال يمكن ان يكون
للموجود المطلق على ما ذكرت انفا ثابت له تعالى دائما فلا اذ يجوز ان يكون
لبعض الممكنات كمال لا يمكن له تعالى معاذ الله عنه وهذا البرهان الذي
ذكرته لا يجري فيه قلت ليس كذلك بل البرهان جار فيه ايضا اذ لو كان
للممكن كمال فلا يخلو اما ان يكون موجد ذلك الكمال هو الله تعالى او غيره و
على الثاني ايضا ينتهي اليه قطعا فيكون فضله او فضل فضله فيكون لا محالة ذاته

تعالى اشرف منه فكيف يمكن ان يكون كمالا له وايضا الممكن الذي به ذلك
الكمال يكون معلولا له تعالى وفعله واذا كان ذلك الكمال حاصلا له ولم يكن
حاصلا له تعالى مع كونه كمالا له ايضا يلزم ان يكون ذلك الممكن اشرف
من العلة من جميع الجهات فظهر فان قلت على ما ذكرته يلزم ان لا يكون
العلم والقدرة ونحوهما كمالا له لانه معلول له وفعله فيلزم ان يجوز ان لا يتصف
ذاته تعالى بهذه الصفات تعالى عنه قلت لا شك ان الوجود المطلق
الجهل والعجز نقص له وكونه عالما وقادرا كمال له فلا بد ان يكون البارئ تعالى
عالما قادرا لكن لما بينا ان المعلول لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل يلزم منه ان لا
يكون علمه وقدرته معلوله او فعل فعله بل لا بد ان يكون ذاته بذاته عالما قادرا
الى غير ذلك من الصفات الكمالات فبما ذكرنا ظهر انه يجب اتصافه تعالى بجميع
الصفات الكمالية ومع ذلك يجب ايضا ان لا يكون تلك الصفات
زائدة على ذاته تعالى فان قلت قد بقي احتمال اخر وهو ان يكون
كمال للوجود المطلق ولم يمكن اتصاف موجود من الموجودات واجبا
كان او ممكنا به والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجري فيه قلت لا نسلم ان الواجب
يجب اتصافه بجميع الكمالات بل مثل هذا الكمال الذي ذكرته ما دام لا نسلم انه
كمال للموجود اذ ظاهر ان الذي يمتنع اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالا
للموجود وثانيا نمنع كون فقدان مثل هذه الصفة نقصا وانه يجب نفي مثل هذا
الاحتمال فتدبر     فيكون كل واحد منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود
وقيل لازمان اي يكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ولم يكن احدهما
علة للاخر لكن يكون ذات كل منهما بحيث لا يصح بالنظر الى ذاته ان يتحقق بدون
الاخر ويمكن ان لا يوجد في التكافؤ عدم علية احدهما للاخر بل يكفي مجرد التلازم
فقط     غير مضاف هذا بناء على عدم التكافؤ والمراد منه لا انه غير مضاف

منه تعالى من هذه الجهة معاذ الله عنه
وهو حق لان العلة اشرف
صح

بالنظر الى الذات لا الاضافة الطارئة على الذات ايضا اراده بل من قبيل
المضاف الحقيقي المشهور كالابوة والبنوة ونحوهما لان المتضايفين
الحقيقيين متكافئان واذا بطل كونه متكافئا فلم يكن مضافا والاول
يصح على اي معنى كان من المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافؤ وانه
على الاول ولا يخفى ان الشيخ ابطل التكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه
بالمعنى الاول بين الواجب والممكن مزدرت فيصح تفريع عدم كونه مضافا
حقيقيا هذا على الوجهين لا يرد ما قيل عن الحاجم من انه لو اريد المضاف
المضاف الحقيقي فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شيء غيرها سواء
قلنا بوجودها في الخارج اولا وان اريد به المضاف المشهوري فانه يوجد
في الواجب ايضا اما على الاول فظ واما على الثاني فلان المراد بالمضاف
الحقيقي ما يكون تصوره مع تصور امر اخر ولا محذور في ان مثل هذا
الامر يكون من مقولة الاعراض حتى لا يحتاج الى نفيه عن البارئ
تعالى ولا حاجة في دفعه الى ما تكلفه بعض سادة العلماء بقوله اذ تحصله
من مخصصات المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر
مهيته ومن المستبين ان مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل
على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كل جائز فانه في مرتبة
ذاته المجعولة وفي سنخ جوهر مهيته المبتدعة يلزمه الاضافة الى ذات
الجاعل بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء
واما الجاعل فذاته متقررة في مرتبة ليس لها ذات المجعول فاضافة
الجاعلية والمجعولية ليست تكتنفه في تلك المرتبة فاذن هو في نفس
مرتبة ذاته ليس يعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعتريه
في نفس مرتبة ذات المعلول وفي سنخ جوهر المهية المجعولة جلا سلطانه

وبهذا يشعر كلامنا ان نعرف زاعم ذلك حيث قال ولا مضاف انتهى كلامه مع
ما فيه من النظر اذ ظاهر انه وان سلم ان الجعل يتعلق بنفس الماهية ان الماهية
من حيث هي ليست الا هي لا تقتضي الامكان المجعولية او غيرها وانكاره
مكابرة ومخالفة لتصريحات القوم فتنبه    ولا نقض بهذا ناظر الى
انه واجب من جميع جهاته    فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود
اورد عليه بحثت الحكماء بانه يجوز ان يكون له بحذاء من الوجود احدهما
بذاته والآخر بغيره او يكون له وجود واحد يكون مستندا الى الذات
والى الغير وح لا نم انه اذا اعتبر بذاته دونه لم يجب به وجود وما
ذكره هذا من الضروريات الاولية ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون
له وجودان في زمان واحد وكذا لا يجوز توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي فان قلت بين الوجودين يكونان في زمانين و
الذات ليست علة لوجوده عندهم حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي قلت الوجود الذي يكون اولا وبالذات اما من
الذات او من الغير فان كان من الذات فلا يجوز زواله اصلا وان كان
من الغير فيكون زواله شرطا لحصول الوجود من الذات فلم يكن الذات
كافيا في وجوب الوجود وبعبارة اخرى الوجود الذي من الذات لا يمكن ان
لا يكون في وقت من الاوقات حتى يجوز ان لا يكون الوجودان في زمان واحد    زمان صح
وما قلت ان الذات لا يكون علة حتى يلزم توارد العلتين ففيه ان الذات
وان لم يكن علة لكن كافية في الوجود والدليل الذي ذكره في توارد العلتين
جار في الكافي بل الاستحالة في العلتين ايضا باعتبار كفايتهما كما يظهر من التأمل
في الدليل    وظهر من ذلك انه لا يجوز اه لا يخفى ان هذا المطلب ليس الا
المطلب الى بالحقيقة وليس منهما تغاير يعتد به يصح ان يجعل نتيجة عليها

لكن شيء من هذا ليس وان الشيخ ليس بعيد    والذي يؤثر غيره في وجوده
اي هذه المقدمة مستدركة في البيان    وان كان لا يخلص عن غيره
جزاء هذا الشرط محذوف وكان المراد انه ان كان لا يخلص عن غيره
والحال ان من البين كذا وكذا الى قوله وبالجملة فيلزم ان يكون حاصلا
البين مر    عن غيره مع انه المط    ومن ان كل ما لم يوجد ثم وجد اه
ان اراد به ما هو ظاهر العبارة من انه كان معدوما ثم وجد فالمقدمة
التي ادعاها من ان مثل ذلك يحصل من جانب غيره بديهية لا تقبل المنع
ولا يحتاج الى ما ذكره من الدليل لكنه لا يجدي لجواز ان يكون الممكن
يكون دائما اما موجودا عن ذاته او معدوما وان اراد به ما هو اعم
من الحدوث والوجود الدائمي فروح المنع على قوله فان كانت بهيئة
يكفي لاي الامرين كان اه اذ لا نم ان ما يكفي بهيئته لوجوده يكون
واجبا اذ الواجب على ما عرفه انما هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب
وجوده لا ان يكون اذا اعتبر بذاته موجودا ولا يندفع هذا المنع
الا بعد ابطال الاولوية الذاتية ولعل الشيخ لم يتعرض له لان ما سيذكره في
ابطال الاولوية الى رجحه واثبات ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد
جار في الاولوية الذاتية كما ستعرفه فاكتفى به وبما ذكرنا ظهر ان ما
ينقل القوم من ان الاولوية الذاتية من مبدعات المتأخرين والقدماء
لم يتعرضوا لها ليس بذلك لانهم ابطلوا الاولوية الخارجية فتركوا الاولوية
الذاتية لمقايستها عليها فافهم    بل امر يضاف اليه وجود ذاته وفي
بعض النسخ اليها وفي الاضافة يمكن ان يكون بمعنى النسبة او الانضمام
فعلى الاول ضمير اليه راجع الى الامر وضمير ذاته الى الممكن المبحوث عنه
وعلى الثاني يحتمل العكس ايضا بان يكون المراد بوجود ذاته له نفس ذاته

او يكون لفظ الوجود مقحمة وعلى النسخة الاخيرة ضمير الها راجع الى المهية وذاته الى الامر والاضافة بمعنى الاتصاف      وعلى ما علمت يعني بناء على ما علمت ان الممكن لا بد له من علة فنقول لا بد ان يجب بالعلة      وهذا محتاج من راس الى وجه شيء ثالث هذا اما لا نشك فيه وانكاره مكابرة لا نشك ايضا انه جار في الاولوية الذاتية ايضا واعلم انه قد قيل في شرح هذا البرهان الذي ذكره الشيخ يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يمكن علته اما ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود ولم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه وجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فكان حاله الحالة الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له فهذه العلة لا يجوز والشيخ قرر ذلك التشقيق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخلو اما ان يحصل الوجوب والايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب او كون احد الطرفين اولى بالنسبة الى الذات اولوية ذاتية غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدا خارج ولا اقتضاء ونسبة ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا الحكماء

ابطالها

ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي لا نسبة لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار الاربعة من اراد فليراجع اليه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان التعبير الذي اورده في برهان الشيخ مما لا محصل له لان ما ذكر من انه ان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده من عدمه ان اراد انه لم يتميز الوجود من العدم اي لم يصر موجودا ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة والحالة الاولى حيث لم يكن الشيء فيهما موجودا فبطلانه ظ اذ لعله كان في هذه الحالة بسبب العلة فيتميز وجوده عن عدمه وحصل الفرق بين الحالتين وان اراد انه لم يتميز حالته الاولى عن حالته الثانية لا باعتبار حصول الوجود بل باعتبار انه في كل من الحالتين يمكن عنه ان يكون في الحالتين كما لا يستلزم عدم تميز الحالتين لجواز ان يكون في الحالة الاولى ممكنا صرفا ليس اولوية وجود اصلا ويكون في الحالة الثانية وجوده اولى بسبب الفاعل فلم يلزم خلاف فرض ولا محذور اخر غيره اصلا وان اراد انه لا فرق بين الحالتين في الاحتياج الى العلة اذ البديهة حاكمة بانه ما دام جواز العدم باقيا وان كان مرجوحا فاحتياج الى علة تخصص وجوده وتميزه عن العدم فهو بعينه ما ذكره الشيخ فالصواب الوقوف على ما ذكره وعدم التعدي عنه واما ثانيا فلان البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمت يبطل الاولوية الغيرية صريحا والذاتية بغايته ايضا بل الظاهر ان غرضه من هذا البرهان ليس الا ابطال الاولوية فلا وجه بعد ذلك لما قال هذا القائل بقوله واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته الى اخر ما قال اصلا كما لا يخفى      ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا

موجودا ح

لواجب الوجود لذاته قد عرفت سر الكلام في مقال عنايات الحكماء ان الرسل
بسط الكلام في المرام وبعد لمصلحة ما راى في هذا وانا ارى انه
يمكن تحرير الدعوى وتقرير الدليل بوجه احصر من هذا الذي اتى
المكافيان على ما يستفاد مما افاد من الكلام في المرام هما اللذان يتلازمان
في الوجودين وكانا شيئين فلم يكن احدهما علة كان به لصاحبه كالمتضايفين
تضايفا حقيقيا مثل الابوة والبنوة فتحرير الدعوى ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مكافيا لموجود اخر لا الواجب ولا الممكن وفي
تقرير الدليل على ما احسبه يكفي ان يقال ان كل واجب موجود
بقطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره ولا شيء من المكافي بموجود
بقطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكافي
ويستفاد من هذا الوجه انه غير مضاف اما الصغرى فلما مر واما الكبرى
فلما يظهر من تعريف المراد من المكافي انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاختصار
الذي ادعاه في تحرير الدعوى لا يظهر له محصل واما ثانيا فلان
الظاهر من كلام الشيخ ان مراده بالمكافي ههنا المتلازم بحسب الوجود
الخارجي لا المتلازم بحسب الوجودين واما ثالثا فلان قوله كل واجب
موجود بقطع النظر عن غيره ان اراد به انه موجود وان قطع النظر غيره م
عن تاثير غيره في وجوده فمسلم لكن لا ينفع في المرام كما لا يخفى وان
اراد انه موجود وان لم يكن غيره موجودا فيفاده ظاهر على راي
الحكماء القائلين بوجود اللوازم الممكنة لذاته تعالى الا ان يخص الغير
بالغير الذي لا يكون معلولا له وهو مع كونه خلاف ظاهر اللفظ فيه انه
ثم بل هو اول المسئلة واما رابعا فلان قوله وبغير تصور غيره مما لا
وجه له لانه انما ينفي التلازم بحسب الوجود الخارجي فطان هذا التلازم

لا مدخل فيه للتصور واما لنفي التلازم بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم
انما يستند على كون تصور احدهما مع الاخر ولا ينافي وجود احدهما في
الخارج بدون تصور الاخر والحاصل ان الواجب هو وجوده في
الخارج بدون تصور غيره فلا يتم التقريب بل هما مكافيان
في التلازم الوجودي اي في امر وجوب الوجود او في امر التلازم
في الوجود والمال واحد فلا يجب ان يتبع وجوده وجود
الاجزاء ان اراد بالتابعية معناه الظاهر فهو مسلم لكن التكافؤ
لا يلزم التابعية في الوجود بل اللزوم وهو اعم من التابعية وان اراد
علاقة اللزوم كما يشعر به قوله وبلزمه فهو ثم بل هو اول النزاع قوله
بل لا يكون لوجوده علاقة بالاجزاء هذا الاضراب يدل على ان مراده
بالتابعية التي ذكرها معناها الظاهر وهو كما ترى على ما عرفت
واما ان لا يكون واجبا بذاته فيجب ان يكون اه لا يخفى انه يكفي ان
يقال انه يلزم خلاف الغرض ويتم الدليل من غير حاجة الى التطويل
الذي ذكره الشيخ دون فائدة يعتد بها لكن هذا امر دائر بين
بعيد وباعتبار الافراد وجب الوجود وفيه نظر لجواز ان يكون
وجوبه من ثالث ولو قيل انه خلاف الغرض فما ذكره ايضا خلاف
الغرض الا ان يقال قطع النظر عن خلاف الغرض في هذا الشق لا مدار
الاحتمالات فيه وابطالها بوجه اخر تكثير الفوائد ولم يقطع النظر
عنه في الشق الاخر اذ ليس فيه ذلك الا بالتكلف او يقال ان
مراد الشيخ من التكافؤ الذي ابطله ههنا ان لا يكون التلازم بين
المتكافيين باعتبار ثالث وليس خصوص وجوب وجودهما منظورا
كما يستفاد عن البعض وفيه تكلف ظاهر اذ كلام الشيخ ليس الا في واجبي الذات

قال مر
لثبوت له

ولم يتبين اصلا لعدم اعتبار الثالث فهذا الاحتمال مما لا مساغ له في نظر العقل قطعا
ثم ان هذا البعض الذي ذكرنا في شرح هذا الكلام وان لم يجب وجوده بذاته
لكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن النقيضين واجبا بالاخر لثبوت العلاقة
الوجوبية انتهى وظاهره انه حمل الوجوب بالاخر في كلام الشيخ على الوجوب
بالقياس الى الاخر الذي مرجعه الى اللزوم لا الوجوب بالغير الذي
مرجعه الى الاستناد بالغير ولا يخفى ان الشيخ صرح بكلامه فيما بعد من النمط والاشارات
وهو ظاهر وليت شعري ان هذا القايل ماذا يصنع بما سيذكره بعد ذلك مما اشرنا
اليه فلم لم يوجه هذا الكلام ايضا على وفقه كما ذكرنا او لا يكون
قد نسي الشيخ التعرض لهذا الشق وكانه لظهور بطلانه لم يتعرض له لانه اذا
لم يكن الاخر كذلك لكان متقدما على الاول من دون تقدم الاول
عليه وهو مناف التكافؤ قطعا هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام فان قلت
كيف ابطل الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها مناف اصل الوضع في هذه
المسئلة لكون احد الواجبين ممكنا بالذات وواجبا بالاخر والامكان
بالذات مناف الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين
متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يجوز عنده في اول النظر
ان يكونا في الوجود متساويين ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لها لكل
منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زايدا عليهما اذ
لكل منهما وحي الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء
منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار
شيء منهما الى ثالث انتهى وفيه نظر لانه بعد الاغماض عن كونه خلاف ظاهر اللفظ
جدا كما اشرنا اليه نقول ان هذا غير صحيح اذ لا خفاء في جواز كون المتلازمين
مستغنيين من دون حاجة الى ثالث كما بين الواجب ومعلوله الاول

له على زعمهم وايضا على هذا لا يمكن ابطال الشق الذي لم يتعرض له الشيخ وبعد
ولو قيل ان هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ وباعتبار الاخر
واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلته اذ يكون محصل الشق
على هذا ان لا يكون لاحد المتكافئين وجوب بالقياس الى الغير
وهو مناف التلازم قطعا لانه وجوب كل منهما بالقياس الى الاخر فنقول
قد عرفت بطلان هذا الحمل والاولى في توجيه كلام الشيخ ان يقال اكثر
نظره مقصور على اخذ التساوي والتقابل في مفهوم التكافؤ لانه الماخوذ
في معناه اللغوي فمراده من التكافؤ ان يكون كل منهما متقاربا
للاخر في وجوب الوجود بحيث لا يكون لاحدهما تفاوت وتقدم
فيه على الاخر وهذا ينافي علية احدهما للاخر بدون العكس واما علية
كل منهما للاخر لو كان محتملا فلا يكون منافيا له فلهذا لم يجعل الشيخ الاحتمال
الاول والاصل الثاني وتكلم فيه وان كان مخالفا ايضا لوضع كونهما واجبي
الوجود لان الاهم في نظره ما ذكرنا من ابطال كون امرين متلازمين
ولا يكون لاحدهما فقط تقدم على الاخر وليس نظره الى خصوص كونهما
واجبين بالذات بل يكفي وجوب كل منهما بالاخر ايضا وبالجملة لا
بد ان لا يخرج وجوب الوجود من بينهما ولا يكون لاحدهما زيادة على
الاخر فيه هذا مع ذكرنا سابقا من ان الاغماض عن وجوب الوجود
بالذات كانه لابطال الشقوق التي يتصور على هذا الاغماض بوجوه اخر
تكثيرا للفائدة وبهذا ظهر ايضا وجه صحة قوله وباعتبار الاخر واجب
الوجود لانه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار الاخر بل من ثالث
فقد خرج وجوب الوجود من بينهما وظهر ايضا وجه عدم التعرض لابطال
الشق الذي ذكره بقوله او لا يكون اذ لو كان احدهما واجبا باعتبار

الاخر والاخر لا يكون كذلك فكان احدهما فقط متقدما على الاخر وهذا ما في
وضع الكتاب فو ظاهر انه اما ان قلت كلام هذا القائل ايضا يرجع الى ما ذكرته
قلت لا لانه حصر المنافي للتكافؤ في افتقارهما معا او افتقارهما منهما الى
ثالث وعلى ما ذكرنا يكون افتقار احدهما فقط ايضا الى الاخر
يكون منافيا له الا ان يقال انه لم يتعرض له لظهوره فتدبر ولبس من نفسه
او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف كونه ليس من نفسه ظهر وجهه
مما قاله فيما سلف واما وجه كونه ليس من ثالث فلم يظهر مما سلف حصر التكافؤ
لكانه باعتبار ما ذكرنا في وجه صحة قوله وباعتبار الاخر واجب الوجود
او ما ذكرنا في وجه عدم التعرض لابطال شق الممكنين والثاني لا يخرج
عن علته بل من الذي يكون منه كان وجوب الوجود اوفيه
مساهلة اذ يجوز ان يكون من الذي يكون منه يمكن لا من وجوبه بل
من امكانه فلا يتفرع ما فرعه عليه لكنه تساهل لظهور المراد ولبطلان
هذا الشق ايضا لظهر ما سيجيء فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئين في
الوجود اي لا يمكن ان يكون الواجبان متكافئين في الوجود حيث لا
يتعلقان بعلة خارجة اذ لو تعلقا بعلة خارجة لكان خلاف الفرض
اما باعتبار فرضهما واجبي الوجود بالذات او باعتبار انه فرض انه لا يخرج
وجوب الوجود منهما ولو جاز تعلق امرين بعلة خارجة لا يمكن التكافؤ
بينهما بان يكونا متلازمين في الوجود ولم يكن لاحدهما تقدم على الاخر او
يكون المراد بالتكافؤ مجرد التلازم فحاصل الكلام انه لا يمكن ان يكون الواجبان
متلازمين حيث لا يتعلقان بعلة خارجة اذ التلازم لا بد فيه من
اولية احد المتلازمين بالذات او معلوليتهما لثالث وكلاهما مفقود في
الواجبين ولم يتعرض لفقدان احدهما ولم يتعرض للاخر لظهوره

بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او اي يجب ان يكون احد المتلازمين
او الواجبين على تقدير التلازم وكون احد الواجبين اولا وبالذات
او كونهما معلولي ثالث منافيا لوجوبهما في الواقع لابتنائي ثبوته على تقدير وجوبهما وهو تلازمهما او الواجبين على تقدير التكافؤ وكون الاولية منافية للتكافؤ في
لا باس به على قياس ما عرفت او يكون هناك سبب خارج
اخر يوجبهما جميعا اه فيه مفاده كما مر الاشارة اليه ان التلازم عند
التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون بينهما وبين معلولها او بين معلولين
لها لا يكفي اتفاق بل من حيث بعض تلك العلة الموجبة معلولا واحدا ما كل
واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له و
لا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا
وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن
كثيرا من الناس منهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب
الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس
احدهما علة للاخر قد يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث و
يتمسكون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل اشار الشيخ الى ابطاله
بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان
اشارتان الى قسمي هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة
الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل
مبهم غير مستقل وشيء متعلق به يتم وجوده فالعلة الخارجية
توجبهما وتوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم
في العقل كتلازم المضافين ثم اشار الى ابطال ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين
ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان ليس

احدهما ورجا اه وبيان ذلك ان المتضايفين ليس كما ظن انهما بحيث
لا يفتقر احدهما الى الآخر اذ يفتقر كل منهما وان كان مع الآخر الى ما نشأ
هو العلة لها والى مادة الآخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الآخر
من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان
كان المراد من المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من
حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات الآخر ولا
يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما
محتاج في ذاته لا الى الآخر بل الى مادته او الى موضوعه وهو ايضا ليس
بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين المأخوذين من الصفة
والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى الآخر لا في جملته
بل في بعضه الغير المحتاج الى الجهة الاولى وهذا ايضا لا يلزم الدور المستحيل
وان ظن الاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين
المتضايفين على اي وجه اخذ على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر و
لا على سبيل الدور انتهى واعلم ان اكثر ما ذكره متداول بينهم ومذكور
في شرح الاشارات وقد تكلمنا عليه في تعليقاتنا عليه بوجه مبسوط لكن لا
بأس بان لا نتجاوز عنه ههنا ايضا فنقول لا يكفي ان التلازم يمكن
ان يؤخذ بمعنيين احدهما ان يكون شيئان بحيث يمتنع انفكاك احدهما
عن الآخر في الواقع مع قطع النظر عن ان ذاتهما يستدعي في لحاظ العقل
ان لا يكون احدهما الا ويكون الآخر وثانيهما ان يجعل عبارة عن هذا الاستدعاء
المذكور وعلى الاول لا شك ان العلة الموجبة التي انحصرت العلية
فيها ومعلولها متلازمان وكذا المعلولا علة كذلك ولا حاجة الى امر
من علاقة وحاجة توجد العلة بينهما وهو ظ لكن الكلام في ان هذا المعنى
هل يمكن ان يوجد بدون العلية من احد الجانبين او من ثالث لهما وبدون
احتياج كل منهما الى الآخر من وجه لعم لا ولعل الظ هو الاول اذ لا يأبى العقل
عن ان يمتنع الانفكاك بحسب نحو الآخر بدون العلية والاحتياج و
بالجملة هذا ليس من الاوليات كما يحكم به الوجدان ولا عليه برهان وعلى الثاني
لا شك ايضا ان بين العلة المذكورة ومعلولها تلازما كذلك ولا حاجة الى
الى امر من علاقة وحاجة لكن هل معلولا علة ثالثة ايضا كذلك
ام لا وهل هذا المعنى يمكن ان يوجد بدون العلية بينهما او معلوليتهما لثالث
ام لا الظ في الاول هو الثاني وفي الثاني هو الاول لكن الثاني الظهر
واذ قد عرفت هذا فنقول ان كان مراد القوم من التلازم المعنى الاول
فالكلام معهم في موضعين احدهما حكمهم بلزوم العلية والمعلولية كما
ذكرنا وثانيهما قولهم بانه ليس بين معلولي علة ثالثة موجبة كيف
اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد
منهما بالآخر وقد ظهر ايضا وان كان المعنى الثاني فالكلام معهم في الحكم
الاول ايضا كما عرفت ونقول معهم ايضا ان كان ما ذكرتم انه لا يكفي معلولية
الثالثة الموجبة بل لا بد من ايجابه العلاقة بينهما والحاجة ما اردتم بهذه
العلاقة اردتم بها علاقة اللزوم اي هذا الاستدعاء المذكور ام تجدد
الاحتياج بينهما في امر فان اردتم الاول فنقول من المعلوم بداهة انه اذا
جاز ان يكون شيئان يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر في الواقع
ومع ذلك لا يكون بينهما الاستدعاء المذكور الا اذا وجد الامر الثالث
الذي هو علتهما فجاز ان يكون ذلك الاستدعاء يوجد من ذات الامرين
بدون عليته احدهما للآخر او معلوليتهما لثالث او من امر اجنبي و
ذلك لانه ظ ان هذا الاستدعاء ليس من جهة امتناع الانفكاك

الواقع بينهما من جهة العلية والمعلولية او على التقدير المذكور فذلك الامتناع
حاصل من دون الاستدعاء واذا لم يكن من هذه الجهة فالعقل يجوز بل يحكم
بجواز ان يحصل ذلك الاستدعاء وان لم يكن العلية والمعلولية اما من
ذات الامرين او من اجنبي ان جوزنا وجود ذلك الامر غير الذات
والانكار مكابرة نعم لو لم يقل بجواز ذلك وحكموا بان في صورة المعلولية
لثالث ايضا هذا الاستدعاء تحقق البتة كما في صورة علية احدهما كان
حكمهم ح بالانحصار المذكور ليس غير موجه رأسا وكان له طريق الى
الاستقامة بوجه وان اردتم الثاني فنقول مرادكم بالاحتياج اما الاحتياج
في امر يمتنع الانفكاك عنه او اعم من ذلك وعلى الثاني فلان الاحتياج
في مثل ذلك الامر لا يوجب التلازم وعلى الاول نقول من الظاهر ان منشأ
هذا اللزوم ليس الا امتناع الانفكاك الذي بين المتلازمين باعتبار الاحتياج
الى الامر المذكور ولا شك ان هذا الامتناع حاصل بينهما من معلوليتهما
لثالث من دون حاجة الى هذه الحاجة وايضا اذا جاز ان يكون
هذه الحاجة منشأ اللزوم فيجوز ان يحصل هذه الحاجة من ذاتيهما او من
اجنبي بدون حاجة الى العلة الموجبة اذ من الظاهر ان لا مدخل للاحتياج
الى جهة العلة الموجبة اصلا وقس على ما ذكرنا لو ارادوا ان العلة
الموجبة لابد ان يوجب العلاقة والحاجة معا هذا ثم لا يبعد ان يقال في توجيه
كلام الشيخ في هذا الكتاب وان كان كلامه في الاشارات بعيدا عنه انه
لم يرد ان العلة الثالثة لابد ان يوجب العلاقة والا لم يكونا متلازمين
بل مراده انه لابد في التلازم من ان يكون احدهما هو الاول بالذات
او يكون هناك سبب خارج اوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما
او يوجب العلاقة بايجابهما ومعناه ان السبب الخارج اما ان يقتضي انه اوجب اولا

ان يكون



ان يكون بين الامرين امتناع الانفكاك في الواقع ثم اوجب ان لا يكون
هذان الامران منفكين في الواقع غير مجتمعين فيه وبتوسط ذلك اوجبهما جميعا
وان ذلك المعنى يستلزم وجودهما جميعا وايجاب الملزوم مستلزم لايجاب
اللازم او بان انه اوجب اولا الامرين جميعا وبتوسط ذلك اوجب
العلاقة اذ وجوب الامرين معا يستلزم امتناع الانفكاك بينهما في الواقع
فاذا اوجب الاول فقد اوجب الثاني ايضا والحاصل ان ليس غرضه
اشتراط امر زائد على وجود سبب خارج موجب بل غرضه تفصيل ان الايجاب
باي نحو يكون وابداء احتمالاته كما هو دابه في ساير المواضع والاحتمال
الاول وان كان بعيدا لكن ليس ابعد منه من كلام الشيخ بعيد كما يظهر
من تفحص كلماته وعلى هذا فرته في جواب بعض المتضايفين وايضا المادتان
او الموضوعان ليس باعتبار انه من تتمة الجواب بل الجواب قد تم بان المتضايفين
ايضا لهما علة موجبة فلا يكون ما ظنه وذكر الاحتياج الى المادتين او
الموضوعين من باب الزيادات التي توجد في كلامه كثيرا تاييدا او توضيحا
للمقام وبيانا للدافع الى غير ذلك من المطالب التي كانت مستحسنة
في نفسها وح الكلام معه سوى منع الحصر الذي ادعاه من ان التلازم لا يكون
الا اذا كان احدهما علة للاخر او معلولا لثالث سواء اراد بالتلازم المعنى
الاول او المعنى الثاني هذا ثم ان التوجيه الذي ذكره هذا القائل لقول الشيخ
يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة مما لا يفهم معناه ولا يظهر له محصل اصلا ولا دخل
في التوجيه ما وجهنا والمتضايفان ليس احدهما واجبا بالاخر الظاهر
لم يقولوا بانهما واجبان بالاخر بل انهما متلازمان من دون علية فالاولى ان
يقال ان المتضايفين ليس تلازمهما من دون علية بل باعتبار العلة الموجبة لهما جميعا
وما ذكرنا ان المتلازمين لابد فيهما من العلية لا يعني به علية احدهما للاخر بل اعم

منهاو من علية ثالثة موجبة لهما    وايضا المادتان او الموضوعان
كانه اراد بالمادة المحل والترديد لعله للاشعار بان الاحتياج لا يلزم ان يكون
الى خصوص الموضوع كما في المضافين بل يجوز ان يكون باعتبار المحل
ايضا لكن هذا التوجيه انما يلائم ما حملنا الكلام الشيخ عليه من ان السبب الخارج
الموجب لا يكفي في التلازم لا ما حملنا عليه ويمكن ان يبنى على ما حملنا ايضا
ان غرضه ان في التلازم سوى الاحتياج الى العلة الموجبة يوجد الاحتياج
الى امر اخر ايضا من المادة او الموضوع لكن ليس هذه الاحتياجات
ما يكفي في التلازم بل لا بد من وجود العلة الموجبة وبالجملة غرضه التفصيل
والتوضيح وتتميم الكلام كما ذكرنا غير مرة    وذلك لانه لا يخ اما اشارة
الى قوله فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود او ما ذكره الى
اخر الفصل وبالاخر على المطلب قريب من الاول بزيادات وتوضيحات
وتفصيلات    فيصير ممكنا معلولا ظاهره انه اراد انه لا يخ اما ان يكون
وجود كل من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الاخر اي يكون التلازم
بينهما باعتبار ذاتيهما بذاتيهما لا باعتبار امر خارج عنهما بان يستدعي ذات
كل منهما ان لا يتحقق بدون الاخر فلا يكون واجبا بذاته لما بين في الدليل
السابق انه اذا كان واجبا بذاته فاما ان يجب بالاخر ايضا او لا فان وجب
بالاخر لزم ان يكون واجبا بالذات وبالغير وان لم يجب به فلا يجب ان
يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه فيكون ممكنا فيصير معلولا الى اخر ما قاله
لتوضيح المرام وتفصيله والا فالدليل تام بهذا القدر بانضمام انه خلاف
الفرض كما ذكرنا سابقا والفرق بين الدليلين باعتبار ما ذكره في التوضيح
والتفصيل فيهما والا فاصل الدليل واحد هذا وقد علق بعض سادة
العلماء القول من الشيخ بقوله لان ما حقيقته هو ان يكون مع الاخر الى

فيصير مم

لزم مه

الا المضاف



الا المضاف الحقيقي والمضاف الحقيقي لا يكون الا ممكنا انتهى فحمل كون وجود كل
منهما مع الاخر على ان يكون حقيقة كل منهما معقولة الى الاخر كالمضافين
وفيه نظر اما اولا فلانه على هذا يكون مقابل هذا الشق ان لا يكون حقيقتهما
معقولة الى الاخر كالمضافين ومع لا يصح قول الشيخ واما ان لا يكون
فيكون المعية طارية على الوجود الخاص لاحقة له اذ لا يلزم من عدم كون
التلازم باعتبار الماهية كالمضافين ان يكون التلازم طاريا على الوجود
لاحقا له اذ يجوز ان يكون باعتبار الوجود في نفسه كما في المتلازمين
غير المضافين ولو قيل اريد بالمعية الطارية على الخاص الطارية على
الماهية سواء كان باعتبار الوجود او لا كما هو المصطلح في الوجود الخاص من
انه نفس الماهية فنقول مع قطع النظر عن ان جميع التلازمات التي ثبتت
باعتبار الامر العارض كالاب والابن والصانع والمصنوع فانما هو
باعتبار الذات وليست طارية على الذات سواء كان في المضافين
او غيرهما غاية الامر ان في المضافين باعتبار الوجود الذهني وفي غيرهما
باعتبار الوجود الخارجي فجعل تلازم المضافين باعتبار الذات وتلازم
غيرهما طاريا عليها لا يخ عن بعد نقول ان الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه
انه يدعي ان في هذا الشق يلزم خلاف الفرض وهو ان المعية بين
الواجبين بحسب الذات ولم يصرح به اعتمادا على الظهور ومن البين
انه ليس الغرض ان الواجبين يكون تلازمهما من باب تلازم المضافين
بل المفروض ان يكون تلازمهما بحسب الذات لا بحسب عارض كالاب و
الابن وهو ظاهر واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلازمهما من باب تلازم
المضافين بل طاريا على الماهية لكن يكون تلازما في الوجود الخارجي
لا باعتبار امر لاحق فكيف يجوز الشيخ ان يكون احدهما على تقدير كونه

معلولا معلولا لمكافيه لا من حيث تكافيه لان هذا انما يصح على تقدير كون التلازم والتكافى باعتبار الامر اللاحق كما لا يخفى الا ان يقال ان هذا الشق الذى يكون مقابل الشق الاول بالمعنى الذى ذكره اعم من ان يكون التلازم باعتبار الوجود نفسه او باعتبار اللاحق وتجويز الشيخ لا يلزم ان يكون فى جميع افراده بل يجوز ان يكون باعتبار الفرد الاخير لكن انت خبير بان حكم الشيخ بعد ذلك بان العلاقة عرضية فى الشق الذى ذكره وان للذى بالعرض علة لا محالة فيكونان معا من حيث التكافؤ معلولين يأبى هذا التعميم اذ ظاهر ان هذا كله فى اللزوم باعتبار اللاحق واجراؤه فى اللزوم باعتبار الوجود ايضا تكلف تام هذا ثم انه قد قيل فى هذا المقام اشارة الى قول الشيخ وذلك لانه لا يخلو اما اشارة الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئى الوجود اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للآخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخلو اما ان يكون لكل واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الآخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا متعلقا كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر المفارقة وكيف تكون علة الشيء الذى تكافيه فى الوجود بل هى متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون سبب العلاقة بينهما الطرفين كما هو شان المكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثانى فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضايفين اللذين عرض لهما الاضافة بعد وجودهما كالراكب مع السفينة وصاحب الدار

مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالآخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الآخر انتهى وهذا ايضا قريب مما نقلنا انفا وفيه اولا ان المناسب ان يقول اى اذا كان الواجبان متكافئين فلا يخلو او وجهه ظاهر وثانيا فلان مراده بكون وجوده واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الآخر ان كان ان ماهيته يكون معقولة بالقياس الى الغير كما نقلنا عن بعض الاجلة مع ما فيه مما ذكرنا يرد عليه انه لا يصح قوله والاعراض والصور المنطبعة لان الاعراض غير الاضافات والصور المنطبعة ليست ماهياتها كذلك وان كان ان ماهيته تقتضى الكون مع الآخر سواء كان فى الذهن او فى الخارج فلا يصح قوله المذكور وهو ظاهر ولا يصح ايضا انه يكون وجوده وجودا نسبيا ويكون ممكنا البتة وايضا لا يلزم على الشق الآخر المقابل له ان لا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية كما لا يخفى وان اراد به كون وجوده تابعا ومتعلقا بالشيء فلا يتسع مجال المنع فى ان فى الشق الثانى يلزم ان لا يكون بينهما معية ذاتية فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التى بينهما بل ذلك الآخر الاول ليس الآخر الذى فى قوله فيكون اولى علة امر آخر بل هو المكافى الآخر والآخر الثانى هو ذلك الآخر الذى هو الامر الثالث الخارج ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن لا يخفى انه على تقدير ان يكون المعية طارية على الوجود وكان التكافى باعتبار امر عارض وكان ذات احد المتكافئين علة لذات الآخر لا يلزم ان يكون علة العلاقة ايضا ذلك الذات بل يجوز ان العلة

ايضا لازم

ذات المعلول او امر ثالث الا ان يكون مراده انه قد يكون ذلك
اولى انه لما كان المفروض انه لا حاجة في هذا التكافي الى امر خارج
فلا يجوز استناده الى الثالث واما استناده الى المعلول فيرجع الى
استناده الى العلة ايضا بواسطة فيكون العلة الاولى للعلاقة
هي امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت لا يخفى انه على التوجيه الذي
ذكرنا لكلام الشيخ في الشق الاول من شقي هذا الدليل الاخير يرد عليه
انه اذا كان العلاقة عرضية ولا يكون ذات احد المتكافئين علة
للاخر لا يلزم ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا موجدا
لذاتيهما اذ يجوز ان يكون ذاتاهما واجبين ويكون علة العلاقة
العرضية ذاتاهما او احديهما او امر ثالث نعم اذا كانت العلاقة
ذاتية ولم يكن احدهما علة للاخر يجب ان يكون علة العلاقة امرا خارجا
موجدا لذاتيهما على ما بين وهذا الايراد على التوجيهين الاخيرين يرد
المنقولين ايضا اذ الحمل الشق الثاني بحيث يكون شاملا للعلاقة
الوجودية والعلاقة العرضية واما اذا خصص بالعلاقة الوجودية فلا يرد
هذا الايراد لكن يرد ما اورد عليه انفا وكما لا يخفى ويمكن ان
يتكلف ويراد بالخارج المغاير بايجاده لذاتيهما ايجاده لهما
من حيث انهما متكافئان فيصير حاصل الكلام انه اذا كان العلاقة
عرضية ولم يكن ذات احدهما علة لذات الاخر كان علة العلاقة
امرا مغايرا لهما من حيث انهما متكافئان سواء كان نفس ذات احدهما او
لا فيكونان من حيث التكافي معلولين والمفروض انهما من حيث
التكافي واجبان ولا شك في صحته لكن لا يلايم قوله على ما علمت
فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض اللازم او اللازم لكن

ان يكون

ان يكون تعرضا على الشق الاخير او على الشقين الاخيرين وعلى الثاني
لا اشكال في قوله بالعرض اللازم اذ يجوز ان يكون احتمال
ذلك في الشق الاول وعلى الاول يناقش فيه حيث انه اخذ اللزوم
فيه اولا حيث قال ويكون العلاقة لازمة لوجودهما وكانه اراد
بهذا التزويد الاشعار بان ما ذكره اولا من باب التمثيل هذا
ثم اعلم ان الفرق بين الدليل الاول الذي ذكره والدليل الثاني
الى قوله وايضا على ما وجهنا ليس ظاهرا الا بان في الدليل الثاني
الزم على تقدير الامكان الاستناد الى ثالث والزم منه خلاف
الفرض وايضا فصل العلاقة الى الذاتية والعرضية وفي الدليل الاول
ابدا الاحتمالات التي ذكرها في تقدير الامكان وابطلها من غير
تعرض للاستناد الى الثالث والزام خلاف الفرض منه ولم يفصل
العلاقة ايضا الى الذاتية والعرضية وانت خبير بانه وان لم يتعرض
صريحا في الدليل الاول للاستناد الى الثالث لكن قد ظهر مما سبق
انه لا بد في اثبات بعض مقدماته من التمسك بانه لا يمكن الاستناد
الى ثالث والا يلزم خلاف الفرض واما تفصيل العلاقة فامر سهل
اذ لا يذهب الوهم على تقدير فرض المدعي على ما ذكره الى هذا
الاحتمال ولو فرض ذهابه اليه فلا بد للدليل الاول ايضا من
ابطاله فلم يبق اذن فرق يعتد به بين الدليلين بحيث يجعل
جعلهما دليلين مختلفين نعم على التوجيهين اللذين نقلنا الفرق
بينهما ظاهر لكن قد عرفت وهنهما جدا واما الفرق بين قوله وايضا
وما سبقه فهو ان ما سبقه بني الكلام على ان في الشق الثاني
يلزم خلاف الفرض من حيث انه يكون العلاقة عرضية والمفروض ان منهما

علاقة ذاتية وفيه قطع النظر عن ذلك وفصل هذا الشق الى شقين
وازيد في كل منهما من حيث الكافر فها معلولين وهو خلاف الفرض اذ كونهما معا
الفرض انهما من حيث الكاف فهو واجبين او ازيد هذا في الشق الاخير
وازيد في الشق الاول اوثبت احدهما بالذات المنافية للكافر فهو
وانت خبير بان هذا البحث الطويل الذيل في كلام الشيخ مع بذل الجهد
في تصحيحه وتوضيحه على ما اطلعت عليه ليس فيه كثير فايدة وبعضي
ارتكاب مثل هذا التطويل لاجله بل كان الاولى الاقتصار على اصل
الدليل الذي اشرنا اليه والتكلان عليه وليس في هذا الكثير سواد
الاوان يوحى على خلاف المعتاد تفريق بصر البصيرة ويزداد البرسين
والحيرة في المعنى الذي هو حقيقة اي في تمام ماهية النوعية
قد قارنه شي به صار هذا او في هذا او قارنه يعني انه هذا او في هذا
وفي بعض النسخ بدون كلمة او الاولى والاخيرة ولعل مراده وعلى
الاول انه قارن هذا المعنى النوعي شي لسببه صار هذا الفرد المعين او
صار حاصلا في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة والمال واحد وهذا
بناء على ان التشخص امر زايد ينضم الى الماهية النوعية او قارنه مجرد انه هذا
الفرد المعين او انه حاصل في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة
واتحاد المال وهذا بناء على ان التشخص ليس امرا زايدا بل هو امر اعتباري
وهو نفس الهذية فكان النوع مجرد الوجود لا بانضمام شي اليه يصير هذا
او في هذا ومراده على الثاني انه قارنه في هذا الفرد شي به صار
هذا الفرد بناء على كون التشخص امرا زايدا منضما وقارنه في هذا الفرد نفس
الهذية بناء على الاحتمال الاخر والاصح هذه النسخة الاخيرة لسلامتها عن
التكلف الذي في الترديد الاول والاخير ايضا قوته ولم يقارنه هذا

المقارن

المقارن في الاخر يشعر بان كلمة في هذا ايضا متعلق بالمقارنة في الموضعين
كما لا يخفى وترك هذا الترديد في الثاني مما يؤيد ما ايضا بل ما به صار
ذاك فذاك او نفس ان ذاك فذاك هذا الترديد ايضا بناء على الامرين
في التشخص والاولى ان لا يكرر كلمة ذاك في الموضعين فيكون
على وزان ما سبق ويصير حاصل المعنى انه قارن هذا المعنى النوعي في
الفرد الاخر امر صار ذلك المعنى النوعي لسببه ذاك الفرد او قارنه
نفس ان هذا المعنى النوعي ذاك الفرد والتكرار في الفقرة الاولى
وان كان امره سهلا اذ كما يصح ان يقال قارن المعنى النوعي امر صار
لسببه ذلك الامر النوعي ذاك الفرد كذلك يصح ايضا ان يقال انه
قارنه ذلك المعنى نفس امر صار لسببه ذلك الفرد ذاك الفرد لكن
في الفقرة الثانية كانه لم يكد يستقيم اذ الصحيح ان يقال انه قارن ذلك
المعنى نفس انه ذاك الفرد لا انه قارنه نفس ذاك الفرد ذاك
الفرد والابتهاج او يحمل ذاك الثاني على التاكيد ويحمل الضمير
ان ضميرا مستترا فيها راجعا الى المعنى النوعي ان جوز استتار مثل
ضمير الشان في ان او يحمل ذاك الاول اشارة الى المعنى النوعي و
الثاني الى الفرد الاخر وبالجملة الامر في مثل هذه الامور سهل
وقد قيل في شرح هذا المقام بانيا الكلام على النسخة الاولى وكانه لم
يصل اليه النسخة الاخيرة او لم يعتد بها يحتمل ان يكون مراده من احد
الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي اللذين احدهما بحسب
الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب
الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد بطلان الواجب بالذات
فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني او خارجي لافراده التي تركب كل منها

منه من مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا او خارجا وليس الحال
كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى
افراده البسيطة او المركبة لكونه محمولا بهذا الاعتبار فلذي اللون في
السواد ولا في الاسود ومراده من الترديد الاخير الاشارة الى تحقق
الفرق بين الفصل كالحساس والناطق وبين مبداه كالحس و
النطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق
مثلا للحيوان لحوق بنفسه كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا
مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به صار انسانا ونسبة
الشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدئه الى الجنس وقوله
ولم تقارنه هذا المقارن في الافراد اي لم يقارن المعنى المشترك فيه
الذي هو تمام حقيقة الافراد هذا المقارن الذي به صار المعنى المشترك هذا م
هذا او قارنه بنفسه انه هذا بل قارنه مخصص افراد وتخصيص افراد اي
قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الافراد او قارنه بنفسه انه
هذا ذلك الافراد وانما لم يذكر الترديد الاخير هاهنا لبعد احتمال التركيب
الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب
في قوله ذلك في الموضعين وكان كونه يجب ما ذكره
اولا ان في به صار ذلك او بنفسه انه ذلك لكن المال واحد
فان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار
فيه رائحة كونه اشارة الى ذلك الاخير على ان الامر فيه هين اهـ
والظاهر انه ليس مستقيما لان الترديد الاول اذا كان بحسب الاجزاء
المحمولة وغيرها من الاجزاء الذهنية او من الاجزاء الخارجية والاخير
بحسب مقارنة الفصل ومبدئه فيجب ان يكون مقارنة الفصل

محققة



سواء كان بتبعيته او في ضمن جزء بتبعيته قوله او
مع انه فرع وقارن بنفسه او بتبعية الا وفي هذا
ان اراد البسيط او المركب كما ينبغي مقارنة
مبدأ الفصل متحققة في الاجزاء المحمولة
مد

محققة في الاجزاء الغير المحمولة ايضا حتى يمكن قوله به صار هذا اشارة اليها
وكلامها لا يستقيم فافهم او لوجوده بما هو ذلك الوجود
اي وجود بنفس هذا المعنى لا خصوص احد وجداته فان قلت
لعله لذلك وجه المحذور قلت خصوص احد وجوداته في الحقيقة
هو التعيين الذي الكلام فيه وفي سببه فيكون لولا تلك العلة
كانت الذات واحدة او لم يكن كان الترديد بناء على انه اذا لم
يكن العلة الخارجة فاما ان لا يتحقق التعيين الواجبي ولا بد
له من علة قطعا ولما فرض ان العلة الخارجة ليست متحققة فلا بد من
ان يكون علته المعنى النوعي فيجب ان ينحصر الذات في واحد او
ثم انه لما فرض ان المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة الخارجة فلو
فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا ولا يخفى ان
ما ذكر في الشق الاول لا ينافي كون الكلام بعد فرض كون المعنى
ليس علة اذ على هذا التقدير فرض انتفاء العلة الخارجة مجرد فرض
امر محال فيمكن ان يستلزم محالا اخر هو كون المعنى المشترك علة بعد
فرض كونه ليس بعلة فلا نسلم انه ان يكون ذلك المعنى شرطا في
وجوب الوجود اه فيه نظر لانه ان اريد بكون المعنى شرطا في وجوب
الوجود ان معنى معينا من المعاني التي تحته شرط في وجوب الوجود
ثم انه يجب ان يتفق الكل فيه لكن على هذا المختار الشق الثاني
ونقول لا نسلم انه اذا لم يكن خصوص معنى من تلك المعاني
شرطا في وجوب الوجود ان يتقرر وجوب الوجود دونه وحده
وجوده وهو داخل عليه عارض مضاف اليه لجواز ان يكون
تقرره باحد من تلك المعاني وح لا يلزم تقريره بدون تلك المعاني

بل تقريره دائما باحد منها وعدم توقفه على خصوص احد منها ليس

بقادح في المرام وان اريد به ما يعم المعين وغيره فنختار

الاول ولا يلزم اتفاق الكل في الحقيقة وهو ظ الا ان يقال ان

احد الادلة بعينه لا يمكن ان يقرر وجوب الوجود ويحققه و

الاولى ان يقال ان بناء هذه الدلايل التي ذكرها الشيخ كما نبه

الله على ان المراد بوجوب الوجود الوجود الحقيقي الذي هو الموجود

بنفسه حقيقة وما سواه موجود بالارتباط به اما حقيقة او بالعرض

على ما هو رايهم وح نقول كان مراد الشيخ بكون المعنى شرطا في وجود

الوجود ان يكون شرطا في قوام وجوب الوجود اي يكون جزء

له وحاصل كلامه ان وجوب الوجود اما ان يحصل قوامه من المعنى

وح يجب ان يتفق الكل فيه بناء على ان معنى الوجود الحقيقي واحد

عندهم فلا يمكن ان يكون له حقيقتان متغايرتان واما ان لا يحصل

قوامه منه فيكون وجوب الوجود متقررا دون هذه المعاني اذ

الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون تقرره وتحققه بشيء كيف وتحقق

ما عداه جميعا به فيكون هذه المعاني من عوارضه ومضافاته هذا ولا

يخفى انه على هذا يمكن اختصار الدليل جدا بان يقال الوجود الحقيقي

الذي هو معنى واحد وهو الموجود الحقيقي لا يمكن ان يكون امرا

كليا اذ الكلي بما هو كلي ليس بموجود اصلا فيجب ان يكون جزئيا

حقيقيا وبهذا يثبت توحيد الواجب تعالى بمعنى ان تشخصه

عين ذاته وليس له ماهية كلية يمكن ان ان في اثبات العقدة المذكورة

وسنتكلم عليها ان شاء الله تعالى      بل يجب ان يزيد لهذا ايضا نا اما

لعظم المطلب فينبغي الاهتمام فيه واثباته بوجوه متعددة والعدم



تامية دليله الاول بناء على ما اشرنا اليه      الا نفس تاكد الوجود

اي الوجود المؤكد الحقيقي الذي هو الموجود الحقيقي      واما بعده

انعدام بالفصل فيه نظر لان المراد بالقوام بالفصل ان كان هو

الوجود فغير مسلم ضرورة ان الفصل لا يفيد وجود الجنس

كيف وهما موجودان بوجود واحد فلا يمكن تقدم احدهما على

الاخر بالوجود كما زعم بعض وان اراد انه لا يكون بدونه امرا

محصلا بالفعل بحيث يصح ان يوجد بل لا بد ان يكون منضما معه حتى

يصح ان يوجد فهو مسلم لكن ح اذ كان لواجب الوجود

فصل لا يلزم ان يكون مفيد الوجوده حتى يكون مفيد الحقيقة

الجنس بل غاية ما يفيده انه يكون وجوب الوجود معه امرا محصلا

بالفعل وهو ليس من افادة حقيقة الجنس في شيء والاولى ان يقال ان

وجوب الوجود اذا كان له فصل فاشتماله على الفصل اما من

ذاته بذاته فيلزم ان يكون دائما مع ذلك الفصل فيرتفع

التعدد ولو قيل انه يجوز ان يكون الفصول المتكثرة كل منها

مقتضى ذاته لسمج جوابه ولما من غيره فيلزم الاحتياج الى الغير

في الوجود فان قلت لعل الغير يضم الجنس الى الفصل من دون

ان يوجدهما فلا يلزم الاحتياج اليه في الوجود قلت ضم الغير الجنس

الى الفصل لا معنى له الا انه يوجد معنى محصلا مشتملا على هذين المعنيين

بوجود واحد والا فاذا كان الجنس مثلا موجودا والفصل كذلك

فكل منهما موجود محصل ح ولا معنى لان يضم احدهما الى الاخر بحيث

يصير متحدين في الوجود وهو ظاهر ويمكن ان يقال لعل الفصل

يقتضي ان يكون منضما مع الجنس فيجوز اذن ان يكون فصول

مختلفة كل منها يقتضي الانضمام مع الجنس وبانضمامه يحصل حقيقة خاصة
فيحصل من انضمام مجموعها حقيقة حقايق مختلفة واجبة وجوابه ان
حقيقة وجوب الوجود اما ان يتوقف وجودها على هذه الانضمامات
او لا بل هي موجودة بنفسها ثم ينضم اليها تلك الفصول وعلى
الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد الوجودها لان وجودها موقوف
يتوقف على الانضمام والانضمام من قبل الفصل فيكون وجودها
من قبل الفصل قطعا وهو مح من وجهين احدهما ان الفصل مطلقا لا
يمكن ان يكون مفيد الوجود الجنس على ما اشرنا اليه وثانيهما ان فيما
نحن فيه لا يمكن ذلك ضرورة ان الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون
وجوده من غيره وعلى الثاني ظ انه لا يمكن انضمام شي اليها بحيث
يصير المجموع حقيقة نوعية محصلة كما اشرنا اليه انفا بل كل ما ينضم اليها يكون
من عوارضه ولواحقه الغير الداخلة في تحصلها وهي موجودة متحصلة
بنفسها هذا وانت خبير بانه على ما قررنا الدليل سابقا لا يجري احتمال
التكثر اصلا لا بالفصول المنوعة ولا بالعوارض المشخصة وهو ظاهر
كما علمت ان كان اشارة الى كون حقيقة الحيوانية مثلا غير الوجود
والوجود لازما لها كما انه قد علم ذلك حيث ذكر ان الوجود مفهوم
اعتباري وان كان المراد معلومية ان وجوب الوجود هو الوجود
الحقيقي المتاكد الذي هو الوجود الحقيقي فلم يعلم في هذا الكتاب
اصلا ولعله اراد انه علم في موضعه وهو بعيد وقد منعنا امكان
هذا اي وجوب الوجود اشارة الى ما ذكره في الدليل الاول من ابطال
تكثره بالعوارض ويمكن ان يجري ما ذكره في الشق الاول في هذا الشق
ايضا بان يقال المشخص انما يفيد وجود المعنى النوعي لا اصل معناه وفيما

لي

يمكن فيه يلزم ان يكون مفيد الاصل معناه وايضا يلزم ان يكون
وجوب الوجود موجودا بغيره ويمكن ان يجري في الدليل الاول ايضا
الكلام على هذا الوجه الاخير كما لا يخفى ويمكن ان يبين هذا النوع
من الاختصار قيل يريد انه يمكن بيان توحيد الوجوب بضرب من
الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار بوجه
الاول لاختلافهما في الماخذ انتهى وانت خبير ان هذا في الحقيقة
اختصار لما ذكره سابقا الدليل الاول والحاصل ان هذه الدلايل
التي ذكرها قريبة الماخذ جدا والتفاوت بينها قليل ولا يجري في
الا يحمل هذا على انه اختصار لما سبقها كيف وقول الشيخ ويمكن
الغرض راجعا الى ما اوردناه ظاهر بل صريح في ذلك وبعد
التامل فيما ذكرنا من توجيه الدليل وتقريره يظهر حقيقة الحال جدا
فنقول ان وجوب الوجود اذا كان اه حاصل الدليل ان صفة
وجوب الوجود اذا كان حاصلا لشي فاما ان يكون واجبا
بالنظر الى هذه الصفة ان يكون عين هذه الحصة منها التي هي
حاصلة للشي المذكور او لا وعلى الاول يمتنع ان يكون وجد
من هذه الصفة اي حصة منها موجودة لغير ذلك الشي لا الحصة المفروضة
اولا بل حصة اخرى حتى يلزم انه لا محذور في كون الحصة المذكورة
المفروضة غير موجودة لشي اخر وجه اللزوم ان الصفة المذكورة
اذا كانت مقتضية لان يكون عين الحصة التي للشي الاول فكيف
يمكن ان يوجد حصة منها لشي اخر اذ على هذا يكون عين هذه الحصة
ايضا وهو خلاف الفرض وعلى الثاني يكون وجودها للشي المذكور
ممكنا لانه اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون عين الحصة المذكورة

فلم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون موجودة للشى المذكور اذ وجودها
للشى المذكور ليس الا كونها عين الحصة منها التى لهذا الشى وهو
ظ اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها وجودها للشى المذكور فبسبب وعلة
يصير ذلك الشى فيكون ذلك الشى انما يكون يصير واجب الوجود
بسبب وعلة والمفروض انه واجب الوجود بذاته اذ ظاهر ان واجب
الوجود على تقدير وحدته يكون ذلك الفرد المعين الواحد منه
واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بسبب
غيره وان فرض تعدده فلا بد ان يكون كل من افراده
المعينة واجب الوجود بذاته ايضا ويمكن ان يقال فى الشق الاخير
ان وجوب الوجود اذا كان بسبب صار عين هذه الحصة التى
للشى المذكور فصار واجب الوجود متعينا بسبب وظاهر انه ما لم
تتعين لا يكون موجودا فيلزم ان يكون واجب الوجود موجودا
بسبب ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذا التوجيه فى الدليل الاول ايضا هف هم
فافهم فيمتنع الواحد منها اى يمتنع ان يكون حصة منها موجودة
بغير الموصوف المفروض كما بينا فيجوز ان يكون هذا الشى غير
واجب الوجود بذاته يمكن ان يكون هذا الشى اشارة الى الموصوف
المفروض كما هو ظاهر سياق العبارة ويكون وجه لزوم كونه غير
واجب الوجود ما بينا فى الوجه الاول من الوجهين المذكورين فى تقرير الشق
الاخير من الدليل ويمكن ان يجعل الاشارة الى مفهوم واجب الوجود
بان يقرر الدليل على الوجه الثانى فان قال قائل ان وجوده صفة
لهذا اه حاصل السوال على الوجه اللايق بالمقام المنطبق على ظاهر العبارة
ان كون الشى صفة لشى لا يمنع كونها صفة لاخر كما هو ظاهر واذا كان كذلك

فيمكن



فيمكن ان يجب كونه صفة لشى مع كونه صفة لاخر والحاصل انه اذا فرض
ان صفة تقتضى بذاتها ان يكون صفة لشى فيمكن ان يكون صفة
لاخر اذ على تقدير صفتها لاخر لا يبطل صفتها للشى الاول فيمكن
كونها صفة للاخر صفة للاول ايضا مقتضى طبيعتها فى حالة ولا يلزم
تخلف ما بالذات اصلا هذا كما قيل ان الماهية يمكن ان يقتضى تشخصا
ومع ذلك لا يلزم ان يكون منحصرة فى شخص اذ مع كونها متشخصة
بتشخص اخر ايضا يصدق انها متشخصة بالتشخص المفروض فلا يلزم
تخلف مقتضاها عنها والجواب عن هذا السوال على ما هو الواقع
ان بين ان نفس ماهيته اذا اقتضت ان يكون صفة لشى او متشخصة
بتشخص مثلا فلا بد ان لا يكون صفة لشى اخر ولا متشخصة بتشخص اخر
ضرورة ان العقل يحكم بديهة بانه اذا كان كذلك فلا بد ان يكون
كلما يتحقق تلك الماهية كانت صفة لذلك الشى ومتشخصة بذلك
التشخص فاذا وجدت صفة لشى اخر ومتشخصة بتشخص اخر فهى متحققة فى
ضمن الحصة التى صفة للشى الاخر وفى ضمن التشخص الاخر مع انها ليست
ههنا صفة للشى الاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض لا بمعنى ان نفس الماهية
صفة للشى الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض بل الحصة منها التى فى الشى
الاخر والتى متشخصة بالتشخص الاخر ليست صفة للشى الاول ولا متشخصة
بالتشخص المفروض ولا ضير اذ مقتضى الماهية ليس الا كون نفسها صفة
للشى الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض لا كون كل حصة منها وهذا
المعنى لم يتخلف اصلا لانا نقول البديهة حاكمة بانه على الفرض
المذكور لا بد ان لا يتحقق الطبيعة الا ولها الحالة التى فرض انها مقتضى
نفس ذاتها بذاتها والا لكان مقتضاها لها ليس لذاتها بذاتها بل

بشرط وقيد وهو ظاهر في الصورة المفروضة لا شك انه يحقق الطبيعة
وليس لها الحالة المفروضة في هذا التحقق وثبوت هذه الحالة لها في
ضمن تحقق اخر ليس بحد اصلا وانكاره مكابرة صرفة مصادم للبديهة
هذا انتم ان الجواب الذي ذكره الشيخ بظاهره ليس منطبقا على هذا الجواب
بل ليس ظاهره الا ان كلامنا في خصوص حصة صفة وجوب الوجود
الذي في موصوف بعينه لا في نفس هذه الصفة وخصوص الحصة التي
صفة لموصوف الاخر بل الذي في الموصوف الاخر حصة اخرى مثلها
لا هي بعينها وانت خبير بان هذا ليس مقابل السؤال المذكور اصلا
اذ السؤال المذكور كان باعتبار ان اصل الصفة موجودة في
الموصوفين معا وذلك لا ينافي وجوب صفتيها لاحدهما اذ على
تقدير صفتيها للاخر صفتيها للاول ايضا باقية بحالها ولا يلزم تخلف
مقتضاها كما عرفت مفصلا وليس في القول بان خصوص حصة
منها صفة لامرين حتى يتوقف هذا الجواب في مقابله وهو ظاهر ولا
يظهر ايضا توجيه اخر للسؤال يكون هذا الجواب مقابلا له ولا اصل
الدليل ايضا تعذر اذ يرد عليه السؤال بحيث يكون هذا الجواب في مقابله
وبالجملة المقام لا يخلو عن اشكال فكان الشيخ اخطأ في الجواب وكان
السؤال في بابه على نحو يكون هذا الجواب في مقابله ولكن لم يساعده
عبارته وللمتكلف ان يحمل كلامه على ما ذكرنا في الجواب بان يكون مراده
ان كلامنا في خصوص الحصة وهي ليست صفة لامرين بل الموجود
في كل امر حصة مثل الاخرى لا بعينها وحاصله ان ما ذكرتم من دليلنا هو انه عينها
لا يمكن ان يكون حصة من وجوب الوجود صفة لشيء اخر على تقدير
ان يكون وجوب الوجود مقتضيا لكونه صفة لشيء لانه اذا كان

ضمنها
الحصة منه صفة لاخر كان اصل وجوب الوجود موجودا في
مع انه ليس صفة للشيء المفروض فيلزم تخلف مقتضاه فاذكر ثم
من ان كون شيء صفة لشيء لا يمنع كونه صفة لاخر لا يستقيم فيما
نحن فيه اذ الحصة لا يمكن ان يكون في شيئين واذا كان
لا يمكن ان يكون في شيئين فالطبيعة في ضمن هذه الحصة التي
للشيء الاخر ليست صفة للشيء الاول فيتخلف مقتضاها عنها نعم اذا
امكن كون الحصة في شيئين لا يمكن ان يبين ان الطبيعة في ضمن
هذه الحصة موجودة للشيء الاول ايضا فلا يلزم تخلف مقتضاها هذا
غاية ما يمكن ان يتكلف وهو كما ترى بمكان من البعد وعلى هذا
المراد بقوله بل منها الواجب فيها ما يجب في ملك بعينها ان
الموجود في الموصوف الاخر مثل هذه الحصة لا عينها ويجب الحاصل
فيها ايضا ما يجب في الاخرى اي حالها مثل حالها في انها ايضا يمتنع
ان يكون صفة لموصوفها اذ الدليل كما يجري في هذه الحصة يجري
في الحصة الاخرى ايضا اذ المفروض ان كلا من الفردين واجب
فيمكن اجراء كل منها واجبا واجراء الكلام في حصة وجوب الوجود
التي في الفرد الاخر هذا وقد قال بعض العلماء رفع مقامه في هذا المقام سادة م
في تفسير هذا الجواب من الشيخ وتلخيص عبارة الشيخ انه لو كان كون طباع
وجوب الوجود لا يقتضي ذلك الطباع وذلك الطباع لسبب الصا
فيكون كونه لسبب ايضا مقتضاه وكونه لسبب ليس هو بعينه كونه لا
بل مثله فيكون كون ذلك الطباع لشيئين مقتضى نفس طبيعته فيكون
كونه متكثرا امرا لنفس ذاته فلا يكون لواحد اصلا لان كونه
لا تثنين بحسب نفس الذات يقابل كونه لواحد كما اذا كان مقتضى

طبيعته ان يكون ناطقا او لا ابيض كان كون تلك الطبيعة الصاهل
او لا اسود يمتنع بالنظر الى نفس تلك الطبيعة بتة لكونهما امرين
متقابلين فكذا تلك الامر ههنا بل اوضح واين حيث يلزم تحقق
الكثرة بدون الوحدة والكثير بدون الواحد انتهى وفيه نظر اما اولا
فلبعد تطبيق كلام الشيخ عليه واما ثانيا فلان قوله كونه لاثنين بحسب
نفس الذات يقابل كونه لواحد ان اراد به ان كونه لاثنين
فقط يقابل كونه لواحد فهو مسلم لكن لا يلزم من اقتضا كونه لا او كونه
لب اقتضا كونه لاثنين فقط وهو ظاهر وان اراد ان كونه
لاثنين مطلقا يقابل كونه لواحد فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون للوحدة
والكثرة معا وما مثل به من كون اقتضا الطبيعة ناطقا او لا ابيض
فالمقابلة مسلمة مقابلا لاقتضائها الصاهل او الاسود فهو ايضا
بهذه المثابة لانه ان اخذ الاقتضاء ان بقيد فقط فالمقابلة مسلمة
لكن غير مجد وان اخذ لا بهذا القيد فالمقابلة اول المسئلة ولو
سلم ان الطبيعة اذا اقتضت الكثرة فيما بعد ورته لابد ان يكون
كلما تحققت الكثرة ففي ضمن الواحد ايضا لابد ان يكون لها
الكثرة على ما ذكرنا انفا فلا هذه الا حاجة الى هذا التطويل الذي
لا طائل فيه بل كان يكفي ان يقال اذا كانت الطبيعة مقتضية لكونها
لا فلابد ان لا ينفك عنها ذلك اينما تحققت فاذا كان ب
ايضا كان يجب ان يكون لا في ضمن كونها لب وهو محال ثم انه قد
قيل في شرح هذا المقام الدليل والاعتراض والجواب اما في
شرح الدليل فقيل المراد بالصفة في قول الشيخ ان وجوب الوجود
اذا كان صفة لشيء المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه

اوزايدا



قوله
او زايدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق ثم قيل اشارة الى
الشيخ فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اه اراد بهذه الصفة
احدى التشخصات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب
الوجود والترديد انما وقع في تشخص معين منه كما سننبه عليه لكن
من جهة اقتضا اصل المعنى المشترك او لا اقتضائه والحاصل ان صفة
وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها اما
ان تقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا تقتضي فان
اقتضى بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها
الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم تقتض بذاتها وحقيقتها
ان يكون في هذا الواحد فيكون لهذه الصفة التشخصية من حيث ذاتها
وحقيقتها ان يزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه لعلة فيكون
ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف
ويرد عليه انه قد اختلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد
فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المعنى
للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون
لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي بذاته الاتصاف
بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة
الوجوب الى الفرد الموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته
ان يكون انسانا واما اندفاعه بما تقدم من المقدمات التي منها
ان وجوب الوجود غير خارج عن حقيقة واجب الوجود فلو
اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فامكانه بمعنى امكان

وواجب الوجود فلا يخلو من صعوبة واما في شرح الاعتراض والجواب
فقيل تقرير هذا الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب
الوجود ان يكون لهذا الموصوف مثلا موصوفا بوجوب الا هذا
الواحد لم لا يجوز ان يقتضي كونها لهذا او غيره جميعا اذ لا يمنع وجودها
لهذا او جودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب
الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها فانها اذا
وجب لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن
الموصوف ~~من حيث لا يلتفت الى غيرها~~ لشيء من افرادها الا هذا الواحد
فقط دون غيره وهو المط ويرد عليه ما اورد على غيره انتهى كلامه
رفع مقامه وفيه اولا ان حمل هذه الصفة اشارة الى احدى الشخصيات
المعينات مما لا وجه له اذ من كونها خلاف ظاهر العبارة بل صريحها
انه لا يصح قوله ان يكون عين هذه الصفة الموجودة ليس مما له مدخل
في شيء اذ يمكن اجراء الكلام في الشقين اللذين ذكرهما الشيخ
ظاهرة من دون حاجة الى هذا بل على ما تقدم اصل هذه الصفة
اما ان يجب لها ذلك فيكون كونها له محتاجا الى علة فيلزم
الامكان ولا حاجة الى ما ذكره بل على ما ذكره يصير الكلام في الشق
الاول ركيكا جدا اذ يكون حاصله ان هذه الحصة اما ان يقتضي اصل
طبيعتها وذاتها ان يكون لهذا الفرد فيجب ان يكون دائما لهذا
الفرد وثانيا ان اخذ الحصة امر لغو ههنا جدا وثالثا ان
الايراد الذي اورده مندفع بما يجب ملاحظته في هذا المقام لاتمام الحجج
والدلائل كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى ورابعا ان ما ذكره
في جواب الاعتراض من ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود

المعينة و

لها الذي يكون عين هذه الحصة الموجودة لفرد معين فيجب الذي يكون دائما له واما الذي لا يجب صح





مما لا مدخل له في الجواب اصلا ولا ينفع فيه قطعا وهو ظاهر لمن له ادنى تتبع
ان اقتضاء هذه الصفة بحسب الذات والحقيقة كونها لواحد بوجه
ان لا يكون الموصوف لشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون
غيره سواء كان الكلام في الحصة المعينة او لا فحينئذ هذا المحط للجواب
ليس بمستقيم ثم هذا الذي ذكرنا انه نافع ايضا لا يخفى انه اول نزاع
المعترض في اصل مسئلته فايراده كذلك ليس بمستحسن بل لا بد من
توضيحه وشرحه بما ذكرنا حتى يندفع الاعتراض فتدبر وبعبارة
اخرى نقول ان كون الواحد منها واجب الوجود ان حاصله
الواحد من افراد واجب الوجود اما ان يكون كونه واجب الوجود
وكونه هذا الواحد بعينه واحدا فواجب الوجود واحد وهو ظاهر
وان كان بغيره فكون واجب الوجود ~~وكونه هذا الواحد بعينه~~
~~واحدا فواجب الوجود واحد وهو ظ وان كان بغيره فكون~~
~~واجب الوجود~~ هو هذا المعنى ان كان لسبب كونه واجب الوجود
فيلزم ايضا ان يكون واجب الوجود واحدا وان كان لسبب آخر
غير كونه واجب الوجود فكونه هذا المعين بسبب فيكون لهذا المعين
سبب فهو معلول فلا يكون هذا المعين واجبا بذاته مع انه لا بد ان
يكون كل فرد معين من واجب الوجود واجبا بذاته كما عرفت
ولا يخفى ان هذا الدليل على ما قررنا لا فرق بينه وبين ما بعده الا
بالعبارة غاية الامر ان هذا الدليل مفصل عينية وجوب الوجود
لهذا الفرد المعين عن سببيته لها والزم في كل منهما انتفاء التعدد
ولم يفصل في ما بعد بل جعل الشقين قسما واحدا واورجهما في
كون هذه الصفة اي وجوب الوجود لهذا المعين لنفس هذه الصفة

الصفة

بجعل كونها لنفس هذه الصفة اعم من العينية والسببية او تقول انه مخصوص
بالسببية وطوى ذكر العينية اعتمادا على الظهور واحالة على السببية
وبالجملة ظاهر انه لا فرق بين هذا الدليل وسابقه الا بتجريد العبارة
على ما صرح به الشيخ وما قاله بعض ان هذه اشارة الى الدليل السابق العلامه
هذا القول من سبيل النظر الى طبيعة وجوب الوجود ومقتضاها بحسب حال وجوب
نفسها لا بحسب افرادها المحمولة هي عليها وما يذكره من بعد بعبارة
اخرى فسبيل في كل من الفردين مثلا بحسب حال نفسه لا بحسب حال انظر
الطبيعة المشتركة ومقتضاها انتهى فخال من التحصيل اذ ظاهر ان كلا منهما بحسب
حال طبيعة وجوب الوجود ونفسها لا بحسب حال افرادها كما قرر وادعاء
كأنه جعل ضمير لذاته في قول الشيخ اما ان يكون امرا لذاته راجعا الى
الفرد المعين المستفاد من قوله لانه هو بعينه ولا يخفى انه خلاف الظاهر
من سياق الكلام والضا كيف يصح ان يبين ان مقارنة وجوب
الوجود بهذا بعينه ان كان لذات الفرد يلزم ان يكون كل ما هو
واجب الوجود فهو هذا بعينه لظهور ضعفه وانه لا سبيل الى هذا
توهم ادعائه هذا وقد قيل ايضا في هذا المقام هذه الحجة قريبة المأخذ من التي قبلها
والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك هو صفة وجوب
الوجود وههنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر هو كون الموصوف
والصفة شيئا واحدا لكن حكمه حكم الشق الاول من الترديد الثاني
ويندرج تحته في ازالته ورده كما في الحجة السابقة انتهى وقد ظهر حاله
ايضا ثم لا يذهب عليك ان جميع هذه الدلائل التي ذكرها الشيخ يرد
عليها ايرادات من ماخذ واحد هي ان واجب الوجود تعالى لا يخ
اما ان يقال ان ذاته تعالى يقتضي وجوده كما هو رأي المتكلمين او انه

على



عين الوجود الخاص كما هو رأي الحكماء وعلى الاول يقال انه يجوز ان
يكون معاذ الله فردان كل منهما يقتضي ذاته وجوده فيقول على
الدليل الاول نختار ان الواجبين لا يشتركان في الماهية اصلا
وليس خصوصية شيء منهما شرطا في وجوب الوجود لمستقر ادعاء حتى يلزم انحصار واجب الوجود في فرد
وجوب وجوده فهو داخل عليه عارض مضاف اليه فيقال ما
اردتم بوجوب الوجود ان اردتم هذا المفهوم الاعتباري
اي اقتضاء الذات للوجود فلا نسلم انه لم يكن متقررا دون ما
هو فرد بل المتقرر فرده وهو مفهوم اعتباري عارض له لازم
لذاته من دون محذور وان اردتم الذات التي هي واجبة
الوجود مقتضية لوجوده فقد اه لا ظهور وعلى الدليل الثاني
ان قولكم انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخ من وجهين اما
انقسام الجنس بالفصول واما انقسام النوع بالعوارض المراد به
اما انقسام مفهوم واجب الوجود الذي هو امر اعتباري واما
انقسام ماهية واجب الوجود فعلى الاول نختار شقا ثالثا ونقول
انقسامه الى فرديه ليس على شيء من هذين الانقسامين بل انه امر
اعتباري عارض لفرديه ولا يلزم على هذا شيء من المحذورات الثلث
اوردها وعلى الثاني نقول ان الواجبين كليهما لا يكون بينهما
امر مشترك ذاتي لا تمام الماهية ولا جزؤها وانما يكون اشتراكهما
في مفهوم وجوب الوجود الذي هو عرضي لهما وعلى الدليل
الثالث ان كون صفة وجوب الوجود للموصوف المعين
ليس لذاتها ولا لامر خارج عن خصوص الموصوف حتى يلزم
احتياج الواجب الى الغير في وجوب الوجود بل انما هو لخصوص

قولكم يلزم ح لئن يكون وجوب الوجود
صح

اي اقتضاء الذات للوجود فلا نسلم انه لم يكن متقررا
~~دون ما هو فرده بل المتقرر فرده~~
وهو مفهوم اعتباري لازم

وجوب
انظر
هذا

ذات الموصوف من دون لزوم محذور فان قلت يلزم
ان يكون تعين مفهوم وجوب الوجود بغيره الذي هو خصوص
الفرد قلت المحذور فيه لان هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس
بواجب الوجود بل الواجب الوجود انما هو فرده ومصداقه وهو لا
يحتاج في تعينه ووجوده الى سبب غيره وقس عليه الدليل
الرابع ايضا وعلى الثاني نقول يجوز ان يكون معاذ الله وجودان
خاصان يكون كل منهما مخالفا للآخر بالحقيقة ويكون صدق الوجود
المطلق عليهما صدقا عرضيا ويكون كل منهما واجب الوجود وعلى نقول
على الدليل الاول انا نختار الشق الاخير ايضا فان اردتم بكون ما به
التمايز شرطا في وجوب الوجود مطلقا كونه شرطا في وجوب الوجود
الذي هو عين الذات فنختار كونه شرطا ولا يلزم انحصار واجب
الوجود لان كل منهما شرط في وجوب وجود خاص فيلزم انحصار هذا
الوجوب الوجود لا وجوب الوجود مطلقا وان اردتم به كونه
شرطا في وجوب الوجود المطلق الذي هو اعتباري فنختار عدم
كونه شرطا فيكون هو وجوب الوجود متقررا دونه ان اردتم به وجوب
الوجود الخاص الذي هو عين ذات كل منهما فبطلانه ظاهر وكذا ان
اردتم به وجوب الوجود المطلق وعلى الدليل انا نختار انقسام معنى
وجوب الوجود ان اريد به انقسام معنى وجوب الوجود الخاص فهو
ليس بمنقسم اصلا بل هو عين الفرد وان اريد به انقسام وجوب
الوجود المطلق فخارج عن القسمين اللذين ذكرهما بل انقسام من قبيل
انقسام العوارض الخارجة الى معروضاتها المختلفة الحقيقة وعلى الدليل الثالث
انا نختار صفة وجوب الوجود لهذا ان اريد به وجوب الوجود الخاص

فمختار



فمختار انه لهذا لعينه هذا ولا يلزم انحصار وجوب الوجود المطلق
فيه وان اريد به وجوب الوجود المطلق فنختار انه لهذا الموصوف
ولا يلزم محذور لان جوزنا كون صدق الوجود المطلق و
الوجوب المطلق عليهما بذاته التي هي الوجود الخاص فالوجوب
الخاص وان لم يجوز فنقول انه من قبيل الذاتيات بالنسبة اليه
فلا يحتاج الى علة وتفصيل هذا العقل هو موكول الى تعليقاتنا
على الشرح الجديد للتجريد وقس عليه حال الدليل الرابع واذ قد عرفت
هذا فنقول هذه الايرادات يندفع بتمهيد مقدمتين احديهما ان
الامر الذي موجودية الاشياء به لا بمعنى ما هو سبب للموجودية اذ لا
كلام فيه بل ما هو الموجودية باعتباره اي الوجود لا يجوز ان يكون
امرا اعتباريا بل يجب ان يكون امرا حقيقيا متحققا في الخارج
وقد يدعى البداهة فيه وثانيتهما ان هذا الامر الذي لا بد ان يكون
معنى واحدا اما بالبداهة الضرورية او بالعقل بان الدلائل التي ذكرها
القوم لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود يدل على ذلك اذ بعد ما
ثبت ان الوجود الذي نسب اليه الموجودات امر واحد
وثبت ان ما نسب اليه الموجودات امر حقيقي متحقق لا اعتباري
ثبت ان هذا الامر الحقيقي معنى واحد البتة وهو الموجود الحقيقي
بالذات وما سواه اما موجودات حقيقة لكن باعتبار علاقة
بينها وبين هذا الامر لا باعتبار قيام هذا الامر بها كما هو ذوق المتألهين
او موجودات بالعرض باعتبار انها شؤوناته واعتباراته على
ما هو راي الصوفية لا يتوقف انه بعد ما ثبت ان هذا المعنى واحد اي
حاجة الى برهان التوحيد لان هذا المعنى الواحد هو الواجب

لان الموجود الحقيقي هو الواجب اذ لو لم يكن الواجب فكان نوع
شخصه محتاجا الى انتسابه الى امر آخر فلم يكن الموجود به والمتحقق
باعتبار الانتساب اليه فقط بل باعتبار امر آخر ايضا وهو خلاف
الغرض لانا نقول غاية ما ثبت ان هذا المعنى واحد بالمعنى لا بالعدد
فيجوز ان يكون له افراد متكثرة اما بالفصول بان يكون هذا المعنى الحقيقي
معنى جنسيا او بالمشخصات فيكون معنى نوعيا فيحتاج الى برهان
التوحيد لابطال هذين الاحتمالين اذ لا شك ان المطلوب من
التوحيد ان الواجب تعالى ذات معين ليس ذات معين
آخر غيره واجب الوجود وبعد تمهيد هاتين المقدمتين دفع
الايرادات بالتمام على طرف الثمام اذ ملخص الكلام بعد حذف
التطويلات والزوائد ان هذا المعنى الواحد الحقيقي سواء كان معنى
جنسيا او نوعيا تعينه اما بذاته فيلزم انحصاره في فرد فهو ظاهر واما
بغيره فيلزم ح محذوران احدهما ان يكون الفرد المعين من
الواجب الوجود محتاجا الى غيره وهو ممتنع كما ذكرنا وثانيهما ان يكون
هذا الامر الحقيقي في تعينه محتاجا الى الغير وهو ما لم يتعين لم يتحقق فيكون
في تحققه محتاجا الى الغير مع ان المتحقق والموجود به وهو الموجود
الحقيقي ولا يمكن ح القول بان هذا الغير لعله يكون عين الفرد فلا
يلزم محذور لان الفرد ان كان عين هذا الامر الحقيقي فيكون
فكيف يكون غيرا وان كان غيره فلا يجوز ان يكون سببا لتعين
هذا الامر اذ الموجود الحقيقي ح يكون هذا الفرد لا هذا الامر وهو الحقيقي صح
خلاف الفرض وبعد ما عرفت هذا سهل عليك توجيه الدلايل التي
ذكرها الشيخ ودفع الايرادات المذكورات عنها كما لا يخفى هذا

ثم انه قد تبين بعد تقرير الدليل الاول واعلم ان تتميم هذه الحجة و
ساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوفة على مقدمات احدها ان
وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تأكد الوجود خلافا لصاحب
المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع
ان يكون وصفا خارجا عن الذات لازما خلافا للفخر الرازي
وكثير ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك
بين الواجبات الوجود لو فرض تعالى العظيم عن ذلك علوا
كبيرا خلافا للاشعري حيث ان الوجود عنده اسم مشترك
لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زايد على الماهية المتعينة
وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا للاشراقيين
في باب التشدد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها
كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها والخوض
فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه
المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد
في تحقيقها حسبما وفقنا الله تعالى ويسر لنا حمدا له وشكرا لنعمته فعلى هذا
اندفع عن هذه الحجة ما ربما اعترض عليها تارة باختيار ان
كلا من الواجبين لا يشارك الآخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل
هذا بنفسه وذاك بنفسه الا انهما يشتركان في معنى عرضي هو
وجوب الوجود وهو لازم غير مقوم لشيء اصلا وتارة بان
الوجوب في كل منهما سواء كان عين ذاته او لازم ذاته
وتارة بان في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق
عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبة او ما يجري مجراهما

الا المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق
عليه كما اريد في هذه الحجة بالحقيقة في احاشية التردد هو قوله وهذه
اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشيء او المعنى المشترك فيه وبالافراد
وهو قوله واما ان يعرض لبعض اسباب خارجية ما صدق عليه
اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو
اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب
بالذات الى علة انتهى ولا يخفى ان دلايل الشيخ لا يتوقف اتمامها
الا على المقدمة الاولى والثالثة من المقدمات الخمس التي ذكرنا
على ما بينا ولا حاجة له الى المقدمات الثلث الاخرى وان بعد
اخذ تلك المقدمات اما بتمامها كما ذكره او ببعضها كما ذكرنا
يندفع الايراد الذي نقلنا عن صاحب هذا القيل على الدليل الثاني
البتة من غير كلفة فما ادري ما وجه الاستصعاب الذي نقلنا عنه
في دفع هذا الايراد عن الدليل المذكور ثم ان هذا القايل بعد ما فسر
الدليل الرابع على ما نقلنا عنه قال ولكن لقايل ان يقول انا نختار
الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة التي الذي هو الشق الاول من
الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد
امر لذاته اي لذات هذا الواحد ولم يلزم انحصار وجوب الوجود
فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب
الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كما هي لذواتها
كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها
ومن ههنا نشات الشبهة المشهورة التي تشوشت به طباع الاكثرين
وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك



هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما
واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي و
الافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه
الشبهة بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة
وعقدة شديدة عجزت الاذكيا عن حلها ووجه اندفاعها
ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله و
منشا انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى
اية حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع
اما الثاني فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون
في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدا خارج
واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه
ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة
وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير كنسبة المعاني المصدرية
الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية
الى الحيوان حيث انها منتزعة من نفس تلك الماهيات بدون
صفة اخرى او اعتبار اخر فالضرورة قاضية بان الانسانية مثلا
لا يمكن ان تنتزع من انواع مختلفة غير مشتركة معها في ذاتي بل لا بد ان
تنتزع من امر هو في حد نفسه انسان وكذا الحيوانية لا يمكن ان
تنتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي من مقولات الحقايق
بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا
هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر وهكذا وجوب

الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقة
وجوب الوجود ذاته بنفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب
الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر وتبين ان وجوب
الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية
هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات
النجاة ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لمهية تلك
المهية هي التي لها وجوب الوجود كما نقول لشيء انه مبدأ فيكون
لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات
كما ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان
مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون
داخلا في حقيقته واما ان يكون وجوب الوجود نفس كونه واجب الوجود
هو واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية
له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة
للمهيات فان تلك الاشياء يكون سببا لوجوب الوجود فيكون واجب
الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية
شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ما او غير ذلك مما
قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له
كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان
تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم
يكن الوجود بالذات واجب وهذا خلف ما هو بالذات فان لم يكن وجوب
الوجود كاللازم بل كان داخلا في المهية او مهية فان كان مهية

وجوب مع

عدالی

عدالي ان النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك المهية
اما ان يكون سببها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا
فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان لم يشتركا في معنى
لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع وهو معنى الجوهرية
المقول عليهما بالسوية ولا لاحدهما اولا وللثاني اخرا كذلك
هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس بواجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما
بعد معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها فيكون كل واحد منهما
ينقسم بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا
واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وسيأتي في
المقالة الثامنة من هذا الفن ايضا شبيه ما ذكره هناك فقد ظهر
وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما لا نوع
في واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكر واكثر المتأخرين
لعدم امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والاتباع في اقواله
استصعبوا لتلك الشبهة وتشبطوا عن دفعها اعاذنا الله من القصور
والنقص في درك هذا المقال على انا بفضل الله وحسن
توفيقه وعصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن شياطين
الاوهام محكما في وثاقته ونظامه عن الخلل والقصور والانثلام
مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد
الربوبية والحكمة العرشية كلامه انتهى وههنا ابحاث احدها ان
ما ذكره من اختيار الشق الثاني انما هو بناء على تفسيره وحمله الغير
في قول الشيخ لذاته راجعا الى الفرد دون نفس وجوب الوجود

على ما ذكرنا واما على ما ذكرنا فالايراد باختيار الشق الثالث والترديد مدفوع
والترديد في الجزء بانه نفس الوجود او غيره على ما ظهر مما ذكرنا في
تقرير الايرادات وقد نبهنا ان لحل هذه الشبهة طريقين مشهورين
الاول انه لا يمكن ان ينتزع امر واحد من امرين متخالفين بالحقيقة
ربما بل لا بد في انتزاع امر من امرين من اشتراكهما في ذاتي وبهذا
القدر يندفع الشبهة المذكورة قطعا ولا يحتاج الى كون وجوب
الوجود نفس واجب الوجود اذ على تقدير كونه خارجا عنه لازما
له ايضا يندفع الشبهة وهو ظ الثاني ان وجوب الوجود اذ جعل
انه معنى واحد على ما بينا بقاء بمهيد المقدمتين وظ انه على هذا
ايضا لا حاجة الى الطريق الاول اذ على هذا يندفع الشبهة من دون سواء
قيل انه يمكن انتزاع امر من امرين ليس بينهما مشترك ذاتي اولا
وهذا القائل كانه خلط بين الطريقين اذ ما ذكره اولا من ان
المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق
مختلفة بغير مشترك ذاتي ناظر الى الطريق الاول ونقيه نقله — منهي نقه
من البحث في آخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني وبالجملة نقول
ان بعد ما ذكر هذا القائل ان هذه الدلايل جميعها يتوقف على خمس
مقدمات فلا يخلو اما ان يكون دفعه لهذه الشبهة المشهورة بما
ذكره اما بناء على زعم ان بعد المقدمات المذكورة لا يحتاج دفعها
الى ما ذكره او ان ما ذكره اثبات لبعض تلك المقدمات والاول
ظ البطلان اذ بعد تلك المقدمات بل اثنتين منها لا يندفع الشبهة
قطعا على ما اشرنا اليه غير مرة ولا حاجة في دفعها الى امر آخر وعلى الثاني نقول
من البين انه لا مدخل في اثبات المقدمات المذكورة بقولنا ان المعنى الواحد

لا يمكن



لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة بغير
مشترك ذاتي ولو قيل لعله نزل على دفع الشبهة بالمقدمات
التي ذكرها واراد ان يدفعها بوجه آخر هو الطريق الاول الذي
ذكرته من الطريقين المشهورين لكن بعد اثبات المقدمة
التي بنى هذا الكلام عليه الجز كلامه الى لزوم كون وجوب الوجود
عين الواجب كون آخر كلام البحث ايضا بهذا الغرض فيقال
هذا مع كونه خلاف ظ السياق يرد عليه ان محصل ما ذكره من الدليل على
هذه المقدمة ليس الا ان وجوب الوجود على تقدير كونه منتزعا من نفس
الذات بدون اعتبار امر آخر يمكن نسبته لنسبة الذاتيات وكما
لا يمكن انتزاع الذاتيات من حقايق متخالفة بغير مشترك في ذاتي كذلك
لا يمكن انتزاع وجوب الوجود من حقايق متخالفة بغير مشترك في ذاتي
وهذا هو الذي ذكره من اول الدليل الى قوله بل لا بد ان ينتزع
الى آخره سواء كان هذا صحيحا او لا حتى نعود الى التحقيقه وتصحيحه ان شاء الله لا يصح
قوله بل لا بد ان ينتزع الخ لانه ان اراد الذي خصوص الانسانية والحيوانية
لا يمكن انتزاعه مما ليس انسانا او حيوانا فهو ظ اذ هما من الذاتيات
لكنه غير مجد اذ لم يثبت بعد ان وجوب الوجود من الذاتيات وان اراد
ان ما هو منتزع منها ايضا في انتزاعه من نفس الذات فهو ممنوع لا بد — لا بد لمن يكتفي نفس الذات صح
من دليل كيف وعلى هذا يلزم ان لا يمكن انتزاع شيء من نفس الذات
خارج عنها وهو باطل قطعا اذ لو انتزع عنها فاما ان يكون من نفس
الذات بذاتها فيكون حاله حال وجوب الوجود ويكون نسبته
لنسبة الذاتيات فيجب على ما ذكره ان يكون من الذاتيات واما ان
يكون منتزعا عنها باعتبار فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما ينتزع من نفس

لا يكون

الذات بذاته ايضا بطلان الثاني فثبت وثانيها ان فيما تقدم
ابحاث وجوابا من الايراد منها ان قوله او يكون نفس وجوب
الوجود طبيعة كلية ذاتية لم يقسمها الشقية لتعين الا ان يتكلف
ويحمل الشق الثاني على كون وجوب الوجود معنى شخصيا يكون نفس
ذات واجب الوجود ومنها ان قوله فلا يكون وجوب الوجود موجودا
بذاته يرد عليه انه لا محذور فيه اذ ليس هذا الامر يكون امرا اعتباريا
لازما بالذات الواجب بذاته الا ان يبنى الكلام على ما ذكرنا سابقا
من ان البديهة حاكمة بان الوجود الذي يكون موجودا في الاشيا
باعتباره لابد ان يكون امرا حقيقيا متاصلا وهو المراد بوجوب الوجود
وانت خبير بان بعد ثبوت تلك المقدمة وضم المقدمة الاخرى اليها
من كونه واحدا بالمعنى بديهة يثبت كثير من المطالب من التوحيد وعينية
الوجود للواجب وعدم كونه ذا ماهية كلية وكون تشخصه بذاته وعدم
امكان ادراكه بالعلم الحصولي من دون حاجة الى تلك التطويلات
التي يرتكبها الشيخ من دون فايدة يعتد بها ومنها ان قوله ثم مع ذلك
او ليس الا اعادة جهة السابق كما لا يخفى ومنها ان قوله فان كان
مهية عادا الى ان النوعية واحدة ثم لجواز ان يكون واجب الوجود
نوعان مختلفان بان يكون واجبان يكون حقيقة كل منهما وجودا
ووجوبا خاصا مخالفا للاخر بالحقيقة الا ان يتمسك بما ذكرنا من كون الوجود
الحقيقي معنى واحدا بالبديهة وقد عرفت ان بعد اخذ هذه المقدمة و
المقدمة الاولى لا حاجة الى شي اخر ومنها ان زيده بقوله فان لم
ينتشر كان شي قبيح لانه فرض ان وجوب الوجود داخل في المهية و
قد اخذ ابطاله وحده هذا المعنى كما ظهر من كلامه فكيف يمكن ان لا ينتشر كا

في شي ومع قطع النظر عن فرض الدخول ايضا لا يمكن هذا الشق
بعد اخذه وحدة هذا المعنى لكن الامر فيه سهل اذ كثيرا ما يفرض
الشيخ الاقسام البديهية البطلان سواء كان بطلانه لكونه خلاف
الغرض الذي فرضه او لامر اخر ويقطع النظر عن بداهة بطلانه و
يتكلم عليه ويبطله بوجه او وجوه اخرى لكن لا يخفى ان هذا حسن
اذا كان في هذا التطويل فايدة يعتد بها والشيخ بعده لا ينظر الى ذلك
وههنا كذلك اذ ظاهر ان بعد فرض وجوب الوجود داخلا في الماهية
وكونه معنى واحدا مشتركا فيه يلزم انقسام الواجبين بالفصول التي تركبهما
لزوما بينا ولا يحصل اصلا للترديد الذي ذكره سوى تكثير السواد
وتشويش الفؤاد اذ كثيرا ما نجيب بان لعل له قصدا صحيحا ومنظورا
في هذا وتفكر كثيرا الطلب في ذلك مرة ومرتين ثم نرجع كعي حسن هذا
ولا بد ان نرجع الى كعين الحال في هذه المسئلة العظيمة وبيان حال
الطريقين اللذين يدفع بهما الايرادات فنقول اما المقدمة القائلة
بان امرا واحدا لا يمكن ان ينتزع من امرين مختلفين بالحقيقة راسا
فليست بينة ولا مبينة ودعوى البداهة فيها غير مسموعة ونقض ايضا
بانتزاع الوجود المطلق من حقيقة الوجود وافراده التي في الممكنات
ومن ذات الواجب تعالى على ما هو راي الحكماء من ان ذاته تعالى
ان ذاته تعالى عين الوجود الخاص القايم بذاته والوجود المطلق عرضي
له منتزع منه واما المقدمتان الاخريان اللتان ذكرناهما في الطريقة
الاولى فالثانية منهما كانه لا شك فيها اذ ظاهر ان الوجود الذي يكون
الموجودية باعتباره امر واحد سواء كان اعتباريا او حقيقيا واما الاولى
فامرها مشكل جدا اذ لو بني الامر على طريقة ذوق المتالهين يرد الاشكال

من حيث انه لا شك ان لنا مفهوما بديهيا مستغنيا عن ان يكون اعرف
من جميع التصورات فهذا المفهوم البديهي الشامل هو هو الوجود الحقيقي
الذي يقولون انه عين ذات الواجب تعالى والممكنات موجودة
بعلاقة بينها وبينه او هو وجه له وعلى الاول يلزم كون كنه الواجب
معلوما لكل احد مع انه لم يقل به احد وايضا من البين ان هذا الامر
البديهي انما عرف بالنسبة الى الممكنات فيكون صفة لها فلا يجوز ان يكون
الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب وعلى الثاني نقول ان
الوجه اذا كان صفة لا بد ان يكون ذو الوجه ايضا كذلك وهو
باطل ولو فرض انه ليس كنهه ولا وجهه فنثبت ان ما هو الموجودية باعتباره
ليس هو عين ذات الواجب تعالى ولا انه هل هو امر حقيقي او اعتباري
فمما لا مدخل له في هذا المقام مع ان الظاهر ايضا انه اعتباري او على
تقدير حقيقيته فالماهية ايضا كذلك اذ الماهية امر اعتباري والاول باطل
بالضرورة اذ الضرورة قاضية بان ليس زيد مثلا امران حقيقيان
متحققان وايضا اذا كانت الماهية متحققة والوجود امرا حقيقيا متحققا
ايضا يعلم بديهة ان لها التحقق بدون ذلك الامر فيعتبر فيها وجود زائد
هكذا وكذا الثاني اذ يعلم بديهة ان هذا الامر صفة للماهية ونسبة الامر على الفرض
الموجودية كذلك ايضا اذ هذا الامر البديهي الذي هو صفة للاشياء
لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب واذا لم يكن عينه وظاهر ان الموجودية
باعتباره فلا يكون الموجودية باعتبار ذاته تعالى والحاصل ان دعوى ان
الموجودية لا بد ان يكون باعتبار امر حقيقي ممنوع لم لا يجوز ان يكون باعتبار
امر اعتباري مشترك بين الموجودات نعم سبب الموجودية لا بد ان يكون
امرا حقيقيا ولا نزاع فيه ولا نفع له في المقام كما لا يخفى فان قلت فعلى هذا

الاختصاص

كيف

كيف يثبت هذا المطلب الجليل قلت اثبات هذا المطلب يكفيه الدلايل النقلية
اذ اثباته بها لا يستلزم دورا لان اثبات الواجب تعالى وعلمه وقدرته
وصدقه واثبات النبوة ليس شيء منها موقوفا على توحيد الواجب
تعالى وبعد اثبات هذه تثبت التوحيد بالدلايل النقلية التي شحنت الكتاب بها
والسنة بل هو من ضروريات الدين على ان الدلايل العقلية التي في القرآن
والحديث مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونظايره لو
فرض انها لم يكن برهانا فلا شك انها يحصل في اقناع النفس ما لا
يحصل البراهين التي للحكماء وبالجملة الامر واضح بحمد الله تعالى من دون
ريبة ولو كره المشركون تعالى الله عما يقول الظالمون فان قلت واجب
الوجود واحد بالكلية الواحد بالكلية في اصطلاحهم هو الواحد
بالوحدة النوعية اي النوع الواحد ويقولون له الواحد بالكلية باعتبار
ان شرح اسمه ليس لافراد مختلفة بالحقيقة بل لافراد متفقة بالوجود و
العدد بخلاف المعنى الجنسي والواجب تعالى وان كان ليس ماهيته
نوعية وكذا مفهوم واجب الوجود الحقيقي ايضا ليست ماهيته نوعية على ما
عرفت لكن لما كان يصدق عليه ان ليس شرح اسمه لافراد مختلفة
الحقيقة اطلق عليه انه الواحد بالكلية وواحد بالعدد اي بالتشخص
يعني انه ليس واجب الوجود معنى نوعيا يكون تحته اشخاص بل يكون تحته
شخص واحد بل ليس هذا المعنى معنى نوعيا يكون تحته شخص واحد بل هو
معنى شخصي متشخص بذاته على ما مر مشروحا بل معنى شرح اسمه له بلفظ
هذا ناظر الى كونه واحدا بالكلية ووجوده غير مشترك فيه هذا ناظر
الى كونه واحدا بالعدد والمراد بالوجود الحقيقة المحضة والمعنى النوعي اذا
يكثر افراده كان ما هو تمام حقيقة كل فرد مشتركا فيه فعدم الاشتراك فيه توجب

متفقة بالعدد

الاكتفاء في الوحدة الوجوب تعالى وان لم يكن له حقيقة كلية يمكن
يصدق عليه ان حقيقته لا يتعداه وهو ظاهر ويمكن ان يكون كلام الفقير
ناظرا الى الوحدة بالعدد لان النوع اذا كان منحصرا في فرد يصدق
على ذلك الفرد ان شرح اسمه اي ما هو تمام ماهيته له فقط دلالة شركة
فيه غيره وقس عليه ما هو بمنزلة النوع المنحصر في الفرد كما لا يخفى فيه
وعلى هذا التوجيه اظهر كما لا يخفى والذي يجب وجوده بغيره دائما
فهو ايضا غير بسيط الحقيقة اي كما ان الذي يجب وجوده لا دائما
غير بسيط الحقيقة لان المادة وصورة كذلك الذي يجب وجوده لا دائما
لا يكون الا غير بسيط الحقيقة وانت خبير بان الذي يجب
وجوده لا دائما لا يجب ان يكون غير بسيط الحقيقة مطلقا نعم المركب
الذي يحدث من المادة والصورة كذلك واما الصورة فقط فلا الا ان
يكون مراده بعدم بساطة الحقيقة اعم من ان يكون مركبا من شيء او
متعلقا بالشيء لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو
حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ظ السياق ان المراد بما بالذات
الامكان وبما بالغير الوجوب او الوجود ويرد عليه انهما لا يدخلان
في هوية الممكن فلا يلزم من حصولهما في الممكن تركيبه ويمكن ان يكون المراد
بما بالذات الماهية وبما بالغير الوجود وهذا ايضا غير نافع في دفع الايراد
اذ الوجود غير داخل في الذات وبل مراده بالتركيب ليس ازيد
من كون الممكن له ماهية ووجود بخلافه تعالى فان وجوده عين ماهيته
يعرض ملابسة ما بالقوة والامكان كانه تفسير لما بالقوة
وهو الوحدة وغيره زوج تركيبي قد عرفت المحال فيه والله
عن اهل الاوائل اي الدفع عنه يعني دفع الشكوك والشبهة واول

كل الاقاويل الصادقة[2] منتهى اليه كل شيء في التحليل[1] الذي امر لانك ان هذه
المقدمة اي ان السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى البديهيات
ولا يمكن ان يبرهن عليها اذ كل ما يمكن برهانا عليها فهو اخفى منها
والملكة بكل بديهي فهو منتهى اليها بالفعل او بالقوة كما بينوه في ارجاع
البديهيات الاولية اليها مثل قولهم ان الكل اعظم من جزئه متفرع
على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم تكن معدومة كانت موجودة
لامتناع ارتفاع الطرفين واذ هي موجودة مع الزيادة عليه فمجموعها اعظم
ولا يلزم من الاعظم الاذنك فلا يخلو عن تكلف والحق الاكتفاء بما
ذكرنا وقد قيل في هذا المقام سند لا على انه لا يمكن اقامة البرهان
على هذه المقدمة ان الذي يستدل به على شيء فهذا الذي يستدل بثبوته
على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء
لم يأمن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل دليل على
ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان
كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل
الدال على انهما لا يجتمعان لا بد وان يعرف منه او لا انه كونه ويدل على
ذلك انه لا يجتمع مع لا كونه لا يدل على المقصود واذا كانت دلالة
الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بعينه
اخرى لزم الدور وهو محال ثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان
عليها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان تجويز الخلو عن الثبوت والانتفاء لا
يستلزم ان لا يأمن في ذلك الدليل عن الخلو عنهما اذ يجوز ان يعلم قطعا
ان خصوص هذا الدليل ثابت غير منتف وهو ظاهر واما ثانيا فلان

والدليل عليه او لو جاز ذلك لم يمكن اقامة الدليل على انه سبحانه هذا
الا احتمال ما فان الاستحالة ومع هذا الاحتمال

قوله لابد بثبوت هذه القضية عند شخص او توقف الدلالة على هذه
هذه القضية والتميز من الدور فاولى احدال الثبوت بالاثبات
وكذا الحال في قوله بعد ذلك موقوفة على ثبوتها واما ثانيا فلان
قوله لابد وان يعرف منه اه مم اذ يكفي ان يعلم قطعا ان هذا الدليل
دليل على هذه المقدمة وليس الدليل لا يكون دليلا عليها والاولى ان
ان اقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ليس بنافع
اذ يجوز ان يكون دليل افراده على الاستحالتهما وخطاؤه لا يمكن ان يحصل
القطع بعد به الا بعد ان يعلم انه لا يجتمعان فاذا اقام الدليل على استحالتهما
لا يمكن ان يقوم دليل اخر على الا استحالتهما وجوابه انه يعلم من طريق اخر
مكابرة هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب كانه اكتفى به اختصارا
والافعلى هذا الطريق انهما لا يجتمعان على ان بعد ذلك بين عدم الارتفاع
بعدم الاجتماع الذين لا يرمون من جهة غلطا او سهوا هذا التعبير
بصيغة حقيقة فهذا من شغل قلبه وفي بعض النسخ فهذا وعلى
هذا الضمير المستتر في يرسل راجع الى المتميز او يكون على صيغة التكلم مع الغير
ثم يعرفه فيقول اه هذا شبه وارث دليل المتميز بعد حل شكوكه وشبهه
على ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وناقض الحال في نفسه
وليس الكلام معه بهذا الضرب من الكلام مثل اه ان نفث اكثره اذا كان
اشيا بما سبق من نحو الف اراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا
محاسبة كان فانها مدلولات بعض الالفاظ فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو
الزاما على النمط الذي انتهى فالاسم مشترك اي بالاشتراك اللفظي
فان كان الانسان يدل على اللاانسان اه لا يخفى ان الذي مقصود
الشيخ من هذا التشبيه والتعريف تضجر ان شئت عليهم من طريق فهم المعاني





من الالفاظ ان بين الاشياء في الواقع تميزا او مغايرة وما يكون شيئا
ليس شيئا اخر وليس كل شيء كل شيء وانت خبير بان اثبات التميز
بينها باعتبار فهم المعاني من الالفاظ مقدم بما ذكره قبل ذلك العقل
اذ قد ثبت ان الانسان يفهم منه شيء خاص ولا يفهم منه غيره ولا حاجة
بعد ذلك الى هذا القول على ان هذا القول ليس يستقيم بهذا اذ الظاهر
منه انه يستدل على ان الانسان لا يدل على اللاانسان والالزم
ان يكون جميع الاشياء واحدا او هو مع وفيه انه لو كان كما يستحق له
هذا ظاهرة وكان بناء الكلام عليها فاي حاجة الى توسيط الالف واو
التمسك بفهم المعاني منها على انه يلزم الدور الصريح في البيان اذ قد عرفت
ان المقصود اثبات الامتياز بين الاشياء في الواقع بفهم بعض المعاني
دون غيره من بعض الالفاظ مثلا فلو كان اثبات هذا الفهم بامتياز
الاشياء كان دورا والقول بان منشأ هذا التشبيهات مما لا محذور
فيه فيه ان الغرض ان مثل هذا التشبيه مما لا يجدي بطائل اصلا اذ ليس مما
يقرب المقصود ويوضحه بل لا يزداد الا الحيرة على حيرة المتحير المسكين
فتثبت ولا تكن من الغافلين فالانسان اذا كان له مفهوم متميز
فان كان الابيض اه فيه ان مفهوم الابيض واللاابيض اذا لم
يكونا متميزين فغايته ما يلزم منه ان يكون كل ما يفهم من الابيض يفهم من
اللاابيض فيلزم ان يكون الانسان المتميز عن اللاانسان مفهوما واحدا
منهما جميعا وكذا اللاانسان ولا يلزم ان يكون الانسان واللاانسان واحدا
والجواب ان المراد ان الابيض واللاابيض اذا لم يتميز المفهوم
منهما وكان كل شيء يفهم من الابيض فهو بعينه الشيء الذي يفهم من
اللاابيض يلزم ان يكون كل ما يفهم من الابيض يكون كل ما يفهم من اللاابيض

المتميز عن اللاانسان

ومع يرد وما ذكره الشيخ ظ لكن لا يخفى انه على هذا الاحاجة الى توسط
اللاابيض في الدليل اذ يكفي ان يقال ان الانسان اذا كان
المفهوم منه متميزا عن مفهوم اللاانسان فهو لا يبعض ايضا لكنه
او لا فان كان كذلك فهو المط وان لم يكن كذلك بل كان
يفهم منه جميع الاشيا ويكون كل ما يفهم منه شيئا واحدا يلزم ان
يكون الانسان واللاانسان واحدا وهو خلاف الفرض لان
الانسان واللاانسان جميعا يفهم منه والمفروض ان كل ما يفهم منه لا
امتياز فيه ولو قيل ان الانسان مثلا لعله يفهم منه فقط فهو قول انه
لا يفهم منه جميع الاشيا ويكون التميز بينه وبين اللاابيض حاصلا و
الحاصل ان المدعى ظ لا يخفى مثل تلك المناقشات لكن الغرض
ان كلمات الشيخ يشبه تكثر نفع بل المدعى اظهر منها كثيرا الحيثيان
ولا بعيد فان مع انه ان المراد بالاول النقيضان المفردان
وبالثاني النقيضان وكذا قوله لا يرتفعان ولا يكذبان معا وقيل
الفرق بين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل الاشتقاقي وبحسب
وجودي والثاني بحسب الحمل المواطي ويرد عليه حمل على فاجتماع الابيض
واللاابيض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض
على ذات واحدة وكذلك ارتفاع الابيض واللاابيض عن
موضوع واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه انتهى وكان ما ذكرنا
اظهر فيكون قد اجتمع الشيء او فيه ان سلب الانسان لا يستلزم
صدق اللاانسان حتى يلزم صدق الانسان واللاانسان اذ ان مر
ليس الكلام الا في ارتفاع الانسان واللاانسان جاز ان لا يكتفى بسلب
الانسان اذا ارتفع بصدق اللاانسان فيه في هذا المقام لو جاز ارتفاع

المتقابلين وكذا بما لي ان اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شيء
الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللاانسان
وهما ايضا متقابلان وقد بنه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في
ان كذبهما ما يوجب صدقهما انتهى قد عرفت ما فيه وايضا فيه ان
قوله وكذا الكلام [illegible] لا دخل له بالمقام اصلا وكانه على سبيل الاستطراد
ويحتمل ان النسخة المتقابلة جار ومجرور متعلق بقوله يمكننا و على
الفيلسوف الاول ان يذب عنه لما ذكر ليقاس ان هذا من بحار [illegible]
الموجود بما هو موجود فيجب على الفيلسوف الاول تصحيحه والذب عنه
ينفع في البراهين قيل وانما قال ومبادي البراهين ينفع في
البراهين مع انها جزء لما التي لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب
الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية
لموضوعات تلك الاعراض انتهى لموضوعاتها العبرة راجع لما
الاعراض الذاتية لكن معرفة جوهر الموضوعات او مراده
انه قد قلنا ان هذا العلم يتكلم في مبادي البرهان الذي ينفع في معرفة الاعراض
الذاتية للموضوعات لكن على ذمة هذا العلم ايضا ان يحصل جوهر الموضوعات
التي كانت يعرف فيما سلف من الفنون بالحد فقط فعلى هذا يلزم لهذا لئن يكون حم
العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا واحدهما مبادي البراهين والاخر
جوهر الموضوعات وهذا المقصد من تلك الذي سنذكره وبما ذكره و
بما قررنا ظهر معنى الاستدراك الذي في كلمة لكن من دون تكلف وقد قيل في
هذا المقام صحة هذا الاستثناء بان شان البراهين ليس الا يكون الا اثبات
الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في
معرفتها على الحدود والتصورات دون الاثبات والتصديق فيلزم ان لا

سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثني من هذا الحكم الكلي سلبي
اعني قوله لا يثبت شي من البراهين اثبات الموضوعات حكما ايجابيا فرعيا
وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات بين براهين العلم الاعلى
كما يثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك يثبت الموضوعات
فالموضوعات التي عرفتها سلفا من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية
بالحدود فقط دون الاثبات فيجب على صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها
والتصديق باثباتها انتهى وبما ذكرنا من التوجيه ظهر انه لا حاجة الى ارتكاب
هذا الوجه البعيد مع ان حاصل ما ذكره سيجي في قوله الذي اورده الشيخ
فلا وجه لادراجه في فهم هذا الكلام من فافهم لكن قد ينبئك
على هذا انه ان تكلم فيه في هذا الكتاب وفي بعض النسخ فيها والصحيح هو الاول
وهذا اشارة الى جوهر الموضوعات وتكلم على صيغة المعلوم من الماضي
المضارع وفاعله الضمير المستتر الراجع الى هذا العلم ويكون تكلم على صيغة
المجهول ويكون الجار والمجرور قائما مقام الفاعل وهذا اشارة الى هذا
العلم ويكون تكلم على صيغة المجهول مسندا الى الجار والمجرور والمراد بالتكلم
في جوهر الموضوعات ايضا ولا على النسخة الاولى فلم يظهر تعبير فيهما مرجع
سوى الامرين المذكورين وهو غير مستقيم كما لا يخفى والضمير في قوله وان
تكلم فيها في التصديق راجع الى الموضوعات وفي بعض النسخ فيه ايضا
فيهما وقد عرفت حاله هذا ثم حاصل الاشكال وانك ان هذا العلم ان تكلم
في الموضوعات انه على سبيل التحديد والتصوير فهو الذي قد تكلم فيه سائر
العلوم الجزئية انه كما اشار اليه ان تلك الموضوعات قد عرفت
فيها سلف بالحد فاي حاجة الى اعادة الكلام ثانيا في هذا الفن وان
تكلم فيها على سبيل التصديق صار الكلام برهانيا فلا بد ان يثبت فيه

برهانيا ومحذور هذا الشق يحتمل وجوها قد عاد الذي يتبين انه اذا صار الكلام صح

الاعراض

الذاتية

الاعراض الذاتية للموضوعات كما ذكر في كتاب البرهان سفح في الاعراض
لموضوعاتها فلا يكون فيه اثبات الموضوعات وثانيهما انه
اذا صار الكلام برهانيا فلا بد ان يثبت فقد صار مسند هذا
العلم عين مسائل العلوم التي تقدمت اذ فيها ايضا براهين على تلك
الموضوعات ويتكلم فيها على سبيل التصديق وثانيهما ان في
ذلك قلت ان هذا العلم يتكلم على وجهين احدهما في مبادي
البرهان والامر في تحصيل الموضوعات واثباتها والكلام في
مبادي البرهان برهان فاذا كان الكلام في تحصيل الموضوع ايضا
على سبيل البرهان كان الوجهان وجها واحدا او هذا الوجه الاخير
مع ان ذلك ضعيف جدا ويمكن حمل كلام الشيخ هذا على كل واحد
من المحذورات وعلى اثنين منها وعلى الثلثة جميعا لكن
ما ذكره في الجواب لا يناسب الحمل على الاخير فقط كما سيظهر فالاولى
حمله على الاحتمالات الاول في هذا وقد قيل في هذا المقام مفصلا ما نقلنا
عنه انفا ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشي اعني التحديد و
الاثبات جميعا لكن لنعكس على هذا اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين
بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما
جزئيا وهو علم كلي هف وذلك لان تحديد الموضوعات كان
من العلوم الجزئية وان كان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام
فيها بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان والحد جميعا كما هو المعروف
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله كل ما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم
في الاثبات والتصديق الا هذا العلم ان اراد به التكلم في تحديد موضوعه
وتصويره فهذا العلم ايضا كذلك لانه لا يتكلم في تحديد موضوعه

جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما

لانه بدیهی ولانه اثباته بید اهته ایضا ولانه لا یصح اثبات موضوع
علم فیه وان اراد التحدید والتصویر مطلقا ففیه ان جمیع العلوم یتکلم
فی التحدید والاثبات جمیعا اذ یذکر فی کل علم حدود یا یستعمل
فیه مما یحتاج الی التحدید ویثبت ایضا اشیا کثیرة الا ان یقال ان فی العلوم
الاخری لا یثبت الوجود فی نفسه لشی بل یثبت فیها الاعراض
للموضوعات وهو ثبوت رابطی بخلاف هذا العلم فان فیه ایضا
وان کان یثبت اولا العوارض للموضوع لکن قد یستلزم ذلک
الاثبات الوجود فی نفسه بیانه انه اذا قیل فی هذا العلم ان الموجود منقسم
الی کذا او کذا مثلا فهذه المسئلة وان کانت یثبت فیها اولا
القسمة الی کذا او کذا للموجود وهو ثبوت رابطی لکن ذلک
یستلزم ثبوت الاقسام فی نفسها لان کون الشی من اقسام الموجود
یستلزم ثبوته فی نفسه ولا شیا نیا فلان قوله ان یتکلم فی الموضوعات
علی سبیل التحدید والتصویر اه ان اراد به موضوعات بعض العلم
فهذا العلم لیس یتکلم فی تمام موضوع نفسه علی سبیل التحدید والتصویر ولا
یلزم من الکلام السابق التکلم فیه بل انما لزم منه التکلم فی موضوعات
العلوم السابقة وان اراد به موضوعات العوارض والاعراض بعضه
ان فیظاهر انه لیس من شان العلوم الجزئیة فقط ولا یخفی ان الجواب
الذی یستفاد بحثه ان شاء الله قریبا مما ذکرنا من هذا الایراد لکن الشان
فی ان یتمشی بهذا الوجه ظاهر الدفع جدا فلا یناسب حمل کلام الشیخ
علیه اما ثالثا فلانه یرد علیه قوله لا یتولی البرهان ولا جمیعا کما هو المعروف من
ان المفروض انما یتکلم هذا العلم فی مبدا البرهان وتحصیل الموضوعات
جمیعا وهو ظاهر والقول بان مسئلة کان مفروضا فی موضع اخر نفسه — لا فی التحدید والبرهان جمیعا

صدا فاذن الصواب حمل الشک علی ما ذکرنا فیثبت
فیقول هذا الذی کانت موضوعات اه وفی بعض النسخ هذه التی
وعلی الاول تانیث کانت باعتبار الخبر وحاصل الجواب ان حمل
محذور الشک علی الاول الوجه فقط من الوجه التی ذکرنا ولا یخفی ان
هذا المحذور یمکن توجیهه من وجهین احدهما ان فی البرهان
یثبت الاعراض للموضوعات لا الموضوعات وثانیهما انه یثبت
فیه شی لشی لا ان یثبت فیه وجود شی فی نفسه ان یبین ان فی
هذا العلم یثبت موضوعات العلوم الاخری لموضوع هذا العلم لانها
لواحق وعوارض له ولا محذور من ای وجه کان من الوجهین لان
هذه الموضوعات اذا کانت اعراضا وعوارض للموجود ففی هذا
البرهان ایضا یثبت الاعراض لموضوعاتها لان الموجود موضوع
بالنسبة الی الموضوعات الاخری وتلک الموضوعات عوارض
له ولا یلزم ان یکون العوارض بالنسبة موضوعات اصلا فقد بطل الوجه
الاول واذا اثبتت هذه الموضوعات للموجود ثبوتا رابطیا تعقل ان
یتقسم الموجود الیها ونحوها فقد یثبت وجود هذه الموضوعات
فی نفسها ایضا علی ما اشرنا الیه انفا فاندفع الوجه الثانی ایضا ولا یخفی
انطباق کلام الشیخ علیه من غیر کلفة وان حمل علی الوجه الثانی فان
فی هذا العلم یثبت موضوعات العلوم الاخری للموجود والعلوم الاخری
یثبت الاعراض لموضوعاتها فمع تقدیر کون الکلام فی موضوعات
العلوم الاخری فی هذا العلم برهانا لا یلزم کون مسئلة هذا العلم والعلوم
الاخری واحدة وهو ظاهر کانطباق کلام الشیخ علیه وبما ذکرنا ظهر حال
ما اذا حمل المحذور علی الوجهین جمیعا ولو حمل المحذور علی الوجه

الثالث فقط فلا يلائمه هذا الجواب كما لا يخفى ولو حمل المحذور على الوجه
الثالث يلزم ان ينضم مع احد الوجهين الاخرين او معهما جميعا حتى
يكون هذا جوابا عن المحذور بين الاخرين ويكون قوله ومع هذا
كله اه تتمة للجواب يدفع المحذور الثالث كما سنشير ان شاء الله تعالى
الى وجه دفعه له هذا وقد قيل متصلا بما نقلنا عنه انفا والجواب ان
هذه الامور موضوعات لسائر العلوم عوارض ذاتية في هذا
العلم لانها احوال وخواص لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا
فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها
لم تصير علما جزئيا اذ لم يتكلم في تحديد امر هو موضوع من جهة ما هو موضوع
فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن
عليها بما هي موضوعات فيه بل يبرهن عليها بما هي احوال وعوارض
ذاتية لموضوعه وان كانت يعتبر موضوعات في علوم اخرى
انتهى وانت خبير بان جواب الايراد على النحو الذي قرر هذا القائل
الايراد هو الى قوله وكذا اذا برهن عليها اه وهذا انما هو مذكور
على سبيل الاستطراد وظ ان كلام الشيخ لا ينطبق على هذا اصلا
بل انما ينطبق على ما هو مذكور استطرادا فقط فعلى هذا الاصح حمل
الايراد على ما ذكره او لا يكون الجواب مطابقا له مع ما عرفت
ما في هذا الايراد فتدبر      وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر
وقسم موضوع هذا العلم نفسه اه لما ذكر ان الموضوعات التي
كانت فيما سلف يعرف بالحد اي كانت موضوعات للعلوم السابقة
يمكن ان يحصل في هذا العلم واورد الشك عليه واجاب اراد بعد ذلك
ان يشير الى ان هذا الشك والجواب ليس مخصوصا بالموضوعات

يلزم ان م

التي

التي موضوعات لعلوم اخر فقط بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا يعقل
ان في هذا العلم موضوعات هي عوارض ذاتية لها سواء كانت موضوعات
لعلوم اخرى او لا كما يرد في بادي الراي الشك المذكور بعينها اذ هذا
العلم ليس لابد ان يتكلم فيها ولا شك انه ليس على سبيل التحديد والتصوير
فقط بل على سبيل التصديق فيكون برهانيا وقد ذكر ان البرهان
يقع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها فكيف يستقيم البرهان على
نفس الموضوع والجواب ان هذه الموضوعات وان كانت
موضوعات بالنسبة الى عوارضها الذاتية لكنها محمولات و
عوارض بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع هذا
العلم والبرهان انما هو على ثبوت هذه اللواحق التي هي موضوعات
بالنسبة الى لواحق اخرى للموجود المطلق فكون البرهان نافعا في
ثبوت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كان باقيا بحاله في هذه
المباحث ايضا فلم يلزم محذور فالغرض من قوله وايضا الى
قوله ومع هذا الذي ذكرنا من تعميم الشك وايراده مع قطع النظر
عن كون الموضوعات موضوعات لعلوم اخرى وبيان الجواب
عنه ايضا على هذا الوجه وقطع النظر عن ان موضوعات العلوم الاخر
محمولات لموضوع هذا العلم وايضا فيه مزيد توضيح وتبيين لكون
تلك الموضوعات سواء كانت موضوعات لعلوم اخرى او لا
محمولات وعوارض لموضوع هذا العلم ليس فيما سبق اذ ليس فيما
سبق الا مجرد ان تلك الموضوعات احوال وعوارض للموجود
وخواص له دون التوضيح والتبيين الذي فيه بحيث ابتنى ان
يفهم هذا المقام      فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع

للعلم مثل الجسم الطبيعي مثلا او الجوهر مطلقا الذي ليس موضوعا
لعلم والمراد من هذا الترديد ما ذكرنا من ان الغرض ان هذا الاشكال
والجواب لا خصوصية لهما بموضوعات العلوم الاخر بل يجريان بالنسبة
الى جميع ما هو موضوعات بالنسبة الى جميع ما هو موضوعات بالنسبة الى العوارض
الذاتية لها كالجوهر والعقل والنفس ويكونها ما يكون في بادي الراي
موضوعات فقط ولا يلزم فيه محمولية وعرضية لشي كما بينا مشروحا
فيكون بكونها عارضا او اشارة الى ما هو محط الجواب في الاشكال
وتوضيح لما ذكره في ذيل فنقول اه ان صار ذلك الجوهر
او بفتح الهمزة ليكون ان المصدرية والفعل الذي بعدها بتاويل المصدر
اسم لقوله فيكون بجزائه الخبر فيه عارضا لطبيعة موضوعه والمعروض
لطبيعة الموجود ان يقارنه او يكون هو ان يقارنه مبتداه
لطبيعة الموجود جزؤه والجملة صفة لشي والمعنى انه عرض لطبيعة الموجود
ان صار ذلك الجوهر المعروض كالجسم مثلا دون شي اخر يصح
ان يكون طبيعة الموجود ذلك الشي كالعقل والنفس مثلا فان
الموجود يصح ان يصير كل شي ولكل شي من الاشياء عارض لطبيعته بسبب ما
من الاسباب ونحو ما من الانحاء صار شيئا ما دون شي اخر
ولسبب اخر وشي اخر صار الاخر دون ذلك الشي وهكذا و
الترديد الذي ذكره باعتبار ان الكلي يمكن ان يعتبر فيه المقارنة مع
اشخاصه وكونه ايا لها بعينها وقد سبق منه في مسئلة التوحيد ايضا
يصح حملها على كل شي الا انه بالمقام ان لا يصح حمل كل
شي عليه لكنه قد تسامح اعتمادا على الظهور واشار الى ان الحمل من
الطرفين هذا ثم انه قد قيل في توجيه قول الشيخ وايضا الى قوله ومع هذا

بريد بيان ان



يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا الشي واحد اعني
والاثباتات بانا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن
سائر العلوم ولم نقل ان الموضوعات انها محمولات في هذا العلم
بل قلنا ان هذا العلم ينقسم الى جوهر وعوارض اي الى موضوع
واحوال ذاتية خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع
لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية
اذا انقسم الى جزئين موضوعات وعوارض ذاتية لها فان
محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما ثبت ههنا لعموم الموجود بما هو
موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكما فرضته موضوعا فيه فاذا
نظرت اليه من حيث كونه قسما مغاير القسم الاول الذي هو الاعراض
الذاتية لم يكن المعروض موضوعا لهذا العلم موضوعا له بل قسما من
الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع و
الجوهر معا عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو الموجود و
ان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض
لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون هو
هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه جزء من الموجود بما هو
موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شي على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو
عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا فما هو الجوهر و مشتركة
الموضوع ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود
بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث من احواله مغاير لاعراضه
الذاتية المبحوث عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم

ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى
الجواب الاول على ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين
في هذا العلم موضوعات لساير العلوم محمولات لهذا العلم فمن الجهتين
يتكلم بالوجهين ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات
بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود ينقسم الى الموضوع
والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو ينقسم الى نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت انتهى وفي هذا التوجيه من وجوه شتى وعدم انطباقه على
كلام الشيخ بل عدم حسنه في نفسه غير خفي قصوى ذلك لا يحتاج
الى بيان ومع هذا الحكم فليس البحث عن مبادي التصور
اه قد عرفت ان في ان ذلك المذكور يمكن ان يحمل محذور الشق
الثاني احد الامور الثلثة المذكورة او اثنان منها او ثلثتها لكن
جواب الشيخ اولا لا يناسب حمله الثالث فقط بل مبنى حمله على الاحتمال الاول
الاول وعلى الاحتمال الذي يكون الوجه الثالث والحالي المحذور سواء
حمل المحذور اثنان او ثلثة يكون هذا الكلام للشيخ تتمة الجواب لدفع هذا
المحذور بما سبقه لدفع المحذور الاخر او المحذوران الاخران وعلى
الاحتمال الذي لا يكون داخلا يمكن ان يحمل هذا الكلام جوابا مستقلا لدفع
ما يتوهم من هذا المحذور او لدفع ما يتوهم محذورا اخر وهو انه قد ذكر الشيخ
ان هذا العلم يبحث عن مبادئ البرهان لكل علم ومنه يخرج يتوهم
ان هذا البحث يكون برهانا فيكون برهان العلوم الاخرى مستقلا في هذا
العلم فتشاركه في مسايله ومسائلها وحاصل الجواب على الاول ظاهر وعلى الثاني
هو ان البحث عن مبادي البرهان ليس برهانا اي انه ليس البرهان الذي

العلوم



العلوم الاخرى لانه على نفس المسائل فهو اعلى مبدء برهان حتى يشارك
المشتبين او انه لا يلزم ان يكون برهانا بل يجوز ان يكون على
نحو اخر من الانحاء وبحيث كما فيما نحن فيه من البحث عن مبادي
المبادي ويمكن ان يحمل جوابا لدفع المحذورين معا على التقدير
بكون قوله ليس البحث عن مبدا الحد حدا ولا التصور المذكور على
سبيل الاستطراد ومعناه ظاهر ما ذكرنا في البحث عن مبدا البرهان
هذا وقيل في حل هذا الكلام يريد ان هذا العلم فيبحث عن المبادي
التصورية والحدية لموضوعات العلوم الاخرى بحيثيات تصورها
وحدها ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك
الموضوعات وتصوراتها وكذا فيبحث عن المبادي التصديقية
لمسائل العلوم الاخرى بحيثية برهانها ولا يلزم منه ان يكون ذلك
بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
المتعلقان بجنس واحد او العلمان المتعلقان الذان احدهما فوق
والاخر تحت علما واحدا او لا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى
جواب اخر عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع
اشكال ربما يتوهم جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين
ان يكون يلزم الخلط بين البحثين والاتحاد بين البحثين انتهى وفيه نظر لان بين صح
الاشكال المذكور على الوجه الذي قرره هذا القائل كما نقلنا عنه كيف يمكن
ان يكون هذا الجواب جوابا له فالصواب ان يكتفي بالوجه الاخير
فافهم المقالة الثانية قيل من هذه المقالة البحث عن جهة الجوهر الغرض صح
ووجوده والاشارة الى بيان الاقسام المختلفة الاولية والبحث عما سوى
العشرة المقارنات الذين افرد البحث عنها الى موضع اخر وهو الجسم

ومادته وصورته ففي هذه المقالة بيّن ماهية الجسم ووجوده وماهية
جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما انتهى في تعريف الجوهر
وقوله بقول كلي اي تعريف الجوهر الكلي العام وقوله الاولية الآلة
فيقال ان الوجود لشيء قد يكون بالذات كما ان الانسان
بالذات انسان وقد يكون بالعرض كما ان زيدا ابيض بالعرض بالذات اه اي قد يكون الشيء موجود
وظاهر العبارة توهم ان مراده الوجود الرابطي لكن كان غرضه
ليس هذا بل المراد ان الاشياء تكون موجودات بالذات
وموجودات بالعرض والاول كالانسان فانه موجود بالذات
والثاني كالابيض فانه موجود بالعرض وعبر عن هذا المعنى بالعبارة المشبهة بها
على ان ذاتيات الشيء موجودة بوجوده بالذات وعرضياته بالعرض
فافهم والامور التي بالعرض لا تحد الظاهر ان المراد بالحد الحصر
والضبط وعدم انضباطها بالعرض وانضباطها بالذات باعتبار
ان زيدا مثلا بالذات شيء واحد هو انسان وداخل تحت
نوع خاص ومقولة خاصة ولا يمكن ان يتغير ويتبدل ذلك بل
دائما كذلك بخلاف ما هو بالعرض لان زيدا بالعرض اشياء
كثيرة من كونه عالما وكاتبا وابيض وطويلا وغير ذلك من المعاني
والاعتبارات المتكثرة بل الغير المتناهية ويدخل تحت انواع
مختلفة ومقولات متباينة ويتطرق اليها التغير والتبدل كان يكون
اليوم مثلا ابيض ويصير غدا اسود ويكون او بالجملة بالذات لكل شيء
امر واحد لا يمكن تغيره وتبدله وعرضياته كثيرة ويمكن ان تتغير وتتبدل
كلا او بعضا وهذا هو المراد بعدم الانضباط والحصر في العرضيات ووجوبها
في الذاتيات ولا يخفى ان مثل هذا يصلح وجها لان يعرض عن العرضيات

ويبحث عن الذاتيات ولا يخفى ان ما بالذات لكل شيء يمكن ان لا جوهر ولا
عرض والجوهر اما كذا وكذا الى اخر التقسيم وان كان ما بالعرض ايضا
فيما نحن فيه يمكن ادخاله تحت الحصر والضبط اذ يصح ان يقال ان ما بالعرض
لكل شيء يمكن اما جوهر واما عرض الى اخر التقسيم على انه يمكن ان يقال
ان ما بالعرض للممكنات لا يتجاوز في هذه الاقسام اذ من جملتها الاعتباريات
وهي ليست داخلة تحت هذه الاقسام ولا مندرجة تحت مقولة
خاصة بل نقول ان العرضيات ليست داخلة تحت هذه الاقسام لان
الابيض مثلا عرضا بل العرض هو البياض وهو غير الابيض لا يقال ان ليس صح
الابيض بمعنى المجموع المركب من المعروض والعارض غير البياض بل
المفهوم البسيط الذي يعبر عنه بالفارسية بسفيد ايضا غير البياض
كما صرح به الشيخ ايضا وما ذكره بعض المحققين ان الابيض والبياض
بالذات ومتغايرتهما بالاعتبار مما لا محصل له اصلا وقد تكلمت عليه في
تعليقات الشرح الجديد للتجريد وحواشيه وقد قيل في هذا المقام وزعم
ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة جميعا فهو
موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان
يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات ان كان له جنس
وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا
اذ الوحدة معتبرة في المقولات كلها والا لم يكن شيء منها حاصرا
فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود
الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف كالابيض
ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى
هذا القياس باقي المركبات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس

الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا الشيء الآخر وذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول نعم يكون موجودا بالذات متبوعا فيه في العلم لكون عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه موجود وجود باعتبارين وهما اعتبار كونه بشرط واعتبار كالناطق او غيرهما كالموجود البحت كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون معه شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر فصل انتهى وجه ان ما ذكره من ان افراد الموجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقوله لا وجه له وما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه اذ اللازم مما ذكره ليس الا ان الموجود اذا انقسم الى الجوهر والكم والكيف وغير ذلك يكون المراد منه الموجود الواحد ويخرج الموجود المتكثر عن المقسم وذلك لا يدل على ان الموجود المتكثر ليس موجودا وان كل ما هو فرد من افراد الموجود لا بد ان يكون داخلا تحت مقولة وهو ظاهر فكان الصواب ان يقول ان المراد بالشق ان كان هو الموصوف والصفة جميعا فلا يكون داخلا تحت المقسم لان الوحدة معتبرة في التقسيمات ثم على تقدير تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجودا بالذات لا ادري انه بمعنى كونه موجودا بالعرض الا انه لا وجه اصلا لكونه موجودا بالعرض بالمعنى المراد هاهنا كما لا يخفى وكانه اراد بالموجود بالعرض الموجود باعتبار هذا او ما ذكره من ان الابيض هو البياض بالذات هو الذي نقلناه عن بعض المحققين وذكرنا انه قد زيفناه في التعليقات الموجودات صح اقسام الموجودات بالذات هو الجوهرية الممكنة والمراد بالقدمية الاقدمية مالذات فافهم



وذلك الشيء الآخر محصل القوام والنوع في نفسه اي لا بد لك الموجود فيه والمراد بمحصل القوام في نفسه ان لا يكون لذلك الموجود دخل في ذلك الشيء الآخر وبمحصل النوع في نفسه ان لا يكون له مدخل في صيرورة ذلك الشيء نوعا وكان الغرض من ذكره اخراج الصور النوعية التركيبية كالصورة الياقوتية مثلا فانها عندهم جوهر وليس لها مدخل في وجود محلها على ما هو رأي الشيخ واتباعه من بقاء الصورة العنصرية حال التركيب اذ ظاهر ان العناصر لا مدخل في وجودها للصور التركيبية لوجودها بدونها كما في حال البساطة لكن لها مدخل في نوعيتها اذ بها يصير العناصر نوعا تركيبيا ولا يخفى ان هاهنا اشكالا لانهم زعموا ان الصور النوعية التركيبية جواهر مع ان هيئة السرير مثلا عرض ولا بد من ادعاء ان السرير ليس بنوع والياقوت مثلا نوع وظاهر انه لا سبيل الى اثباته اذ لو قلنا ان الصور التركيبية لها مدخل في وجود محلها وهيئة السرير مثلا ليس لها مدخل في وجود محلها لكان يمكن ان يقال ان السرير ليس بنوع حقيقي اذ الماهية الحقيقية هي الخشب فقط والهيئة من لواحقها وعوارضها فلا يكون المجموع ماهية حقيقية بل اعتبارية بخلاف الياقوت فان الصورة التركيبية لها مدخل في وجود المحل فكانت الماهية الحقيقية هي المجموع لا المحل فقط واما اذا لم يقل بذلك فكيف يقول ان الاول ليس بنوع والثاني نوع ولم يفرق بينهما والقول بان الفرق بينهما باعتبار ان من الثاني يصدر آثار عجيبة عظيمة دون الاول قول وهمي سخيف اذ كم من الاعراض المنافية يصدر آثار عظيمة ومثل هذا لا يصلح لان يصير

ملاک الفرق بين الجوهر والعرض وكذا القول بان للانسان حكم ثاني بالنوعية الحقيقية وانه ماهية حقيقية دون الاول اذ ظ ان هذا القول على هذا التقدير ليس الا مجرد التشهي والمكابرة ولو فرق بين الجوهر والعرض بان الجوهر الحال لا مدخل للمحل في وجوده وان لم يكن له ايضا مدخل في وجود المحل بل في نوعيته بخلاف العرض فان للمحل مدخلا في وجوده فيشكل اثبات ان العرض يحتاج الى المحل في وجوده بل غايته يمكن ان يدعى ان العرض في تشخصه الى موضوعه محتاج هو

ولو قيل ان الجوهر الحال لا يحتاج اصلا الى محله لا في وجوده ولا تشخصه بخلاف العرض فانه يحتاج في شيء منهما فهو ثانيا في ما يدعون بداهة ان الحال مطلقا لا بد ان يحتاج الى محله اما في وجوده او تشخصه هذا ثم لو قيل بان صور العناصر لا تبقى في المركبات في الامر سهل اذ صور المركبات مما يحتاج اليه المحل في وجوده ولا حاجة الى اخذ تحصل النوع في تعريف العرض ويمكن ايضا ان لو قيل ببقائها لكن بان العناصر لعلها بعد التصعيد الكاسر الذي لا بد منها في التركيب لا يمكن ان توجد متفرقة بدون الصورة التركيبية على ما حققه بعض المحققين وعلى هذا ايضا سهل الفرق ولا احتياج الى الاخذ المذكور لكن اثبات هذا المعنى مشكل جدا ثم انه يمكن ان يكون مراد الشيخ بتحصل النوع لا ما ذكرنا بل يكون مراده على ما قيل ان الموضوع هو المحل الذي لا يكون في وجوده النوعي محتاجا الى الحال وان كان في وجوده الصنفي او الشخصي محتاجا اليه على ما زعموا من وجود العوارض المشخصة فتدبر وجودا لا كوجود جزء منه هذا كانه للتوضيح اذ كون المحل محصل القوام بنفسه مغن عنه اذ الكل

لبی



ليس محصل القوام بدون الجزء من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء الاولى ان لا يجعل هذا تتمة للتعريف بل يجعل حكما من احكام العرض ويثبت بالبرهان ويخرج بما يريد اخراجه بهذا القيد من الزمان والمكان بوجه اخر وهو ان يورد بدل الوجود في الشيء الحلول فيه وكان الشيخ اعتمادا على ثبوته في محله بالبرهان اورده ههنا في التعريف مسلما هذا وقد قيل في شرح هذا المقام بعد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان ما هو الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر وذلك الشيء الاخر محصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء ويعني ان هذا القيد مغن عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سيأتي الينه فهذا القسم يختص باسم العرض وهو الموجود في موضوع وثانيهما الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو المخصوص باسم الجوهر وقد رسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا انتهى ولا يخفى ان تغير عدم صحة المفارقة بما ذكره بعيد جدا مع ان هذا المعنى الظ انه لا يطابق الواقع ولا يرتضيه العقل السليم ثم الظ ان القيد الاخير بالمعنى الذي ذكره هذا القائل مغن عما ذكره عن قوله وذلك الشيء الاخر محصل القوام والنوع في نفسه فما وجه تخصيص الغنا بالقيد الذي ذكره وايضا الرسم الذي ذكره الظ انه لا فرق بينه وبين هذا التعريف الذي ههنا اذ يمكن حمل

[stamp]

قوله ولا يصح فواته من دون ما هو فيه على ما حصل هذا القايل قول الشيخ من
غير ان يصح مفارقته من ان وجوده في نفسه يكون عين وجوده
الرابطي فمعنى قوله هذا الرسم بحسب المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا
وسلبه يعود الى ان وجود الصورة ههنا ايضا في نفسها وجودها في محلها و
هو كما ترى فافهم ثم اعلم ان الشيخ في قاطيغورياس جعل هذا القيد اى
صحة المفارقة لاخراج مثل الزمان والمكان ثم اورد عليه بان مفارقة
الجسم عن الزمان المطلق والمكان المطلق غير صحيح بل قد لا يصح لبعض
الاجسام مفارقته عن مكان خاص كالفلك مثلا واجاب عنه بان
المراد ان لا يصح مفارقته عنه باعتبار الكون فيه والعرض لا يصح مفارقته
باعتبار كونه في الموضوع بخلاف الجسم فانه عدم صحة مفارقته عن
المكان ليس باعتبار كونه فيه بل باعتبار اخر فتدبر كما سنبين
في مثل هذا المعنى خاصة حيث يتبين في المقالة الثانية منه وجوب انتهاء
الى القابلية فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض
فيكون الجوهر هو المتقدم في الوجود لا يخفى ان عدم تقوم الجوهر بالعرض
مما لا كلام فيه حيث اخذ في تعريف الموضوع وجوده بنفسه لا بذلك
الحال واما تقوم العرض بالجوهر فلم يثبت من هذا التعريف الا ان بين
الاحتياج في الوجود بين الحال والمحل به نهى فاذا لم يكن من جانب المحل
فلابد ان يكون من جانب الحال ولا يخفى عليك الاشكال وهذا غلط
كبير قد اشبعنا القول فيه في اوايل المنطق لا يخفى ان القول بان شيئا
واحدا يكون عرضا وجوهرا بالقياس الى شيئين ان كان باعتبار
انه يكون موجودا في شيء لا كجزء وفي شيء اخر كجزء على ما هو الظاهر من كلامهم
الاول الذي ذكره الشيخ فقد رده ظاهرا اذ ظاهر انه ليس مرادهم ان الجوهرية

والعرضية



والعرضية امران اضافيان حتى يكون الموجود في شيء عرضا بالنسبة
الى ما هو ليس جزءا له وجوهرا بالنسبة الى ما هو جزء له كيف وعلى هذا
يكون كل عرض جوهرا ايضا وهؤلاء لم يقولوا به بل قالوا بجوهرية
بعض الاعراض على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ههنا اذ كل عرض
يكون جزءا من مجموع الحال والمحل الا ان يقال المراد انه يكون جزءا من
امر حقيقي والمجموع المركب من المحل والعرض ليس امرا حقيقيا وكذا ليس
مرادهم ان العرض لابد ان لا يكون جزءا من شيء والا لم يوجد
عرض اصلا لما ذكرنا من ان كل عرض جزء لشيء الا على القول المذكور
وايضا على هذا لا يلزم ان يكون شيء عرضا وجوهرا معا بل يلزم ان
يكون ما يكون جزءا لامر حقيقي في بعض المواد وغير جزء له في
مادة اخرى على تقدير وجوده جوهرا فقط لا عرضا ايضا اذ قد اعتبر
فيه عدم كونه جزءا لذلك بل مرادهم ان العرض هو ما يكون موجودا
في شيء وليس جزءا منه في الجملة سواء كان موجودا في شيء بعنوان
الجزئية اولا وعلى هذا ظاهر انه لا يلزم من كون العرض جزءا من المجموع جوهريته
بالنسبة اليه مع انك قد عرفت ان قيد الجزء منه مما لا مدخل له
في التعريف بل كانه للتوضيح وعلى هذا لا يثبت توهم اصلا وان كان
القول بذلك بناء على انه يجوز ان يكون امر موجودا في شيء
يكون ذلك الشيء موضوعا بالنسبة اليه باعتبار انه يكون موجودا
نوعا دونه وموجودا في اخر يكون ذلك الاخر محلا بالنسبة اليه فقط للشيء
لا موضوعا باعتبار انه يكون موجودا به مثلا يكون الحرارة في النار
سببا لوجودها ومحلها وفي غيرها لا كذلك ففي هذا القول ليس مما
يكون رده ظاهرا ودفعه في غاية الاشكال والشيخ في قاطيغورياس

وان بسط الكلام فيه كل البسط لكن لم يأت بشيء يدفع هذا الاحتمال
بل غاية ما يلزم منه دفع التوهم الاول وهو امر سهل والعمدة
هو هذا الاحتمال وهو لم يدفع بما ذكره اذ حاصل ما ذكره هناك انا نعني
بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته يوجد من غير ان يكون في موضوع
البتة اي حقيقة ذاته لا يوجد البتة في شيء لا كجزء منه وجودا يكون
مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض
هو الامر الذي لابد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى (هو في شيء صح)
ان ماهيته لا يحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك
الشيء بهذه الصفة واذا كان الاشياء على قسمين شيء ذاته وحقيقته
مستغنية من ان يكون في شيء من الاشياء كوجود الشيء في موضوع
وشيء لابد له ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فكل شيء
اما جوهر واما عرض واذا امتنع ان يكون شيء واحد حقيقته (ماهيته)
مفتقرة في الوجود الى ان يكون في شيء من الاشياء هو فيه كالشيء
في موضوع ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون
في شيء من الاشياء هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء (البتة صح)
هو عرض وجوهر انتهى وانت خبير بان ما ذكره يدفع التوهم المذكور
البتة واما الاحتمال الذي ذكرناه وهو ان يعتبر في الجوهر عدم وجوده
في موضوع اصلا وفي العرض وجوده في غيره اعم من ان يكون موضوعا في
الجملة وهذا اما لا خفاء فيه لكن الشأن في انه هل يجوز ان يحل
شيء تارة في الموضوع واخرى في غيره ام لا وبما ذكره لا يظهر
ذلك وكان هذا ما يراه احد وه ولم يتعرض لنفيه والقول بان
مراده انه لا يجوز ان يكون ماهية شيء بحيث يتحقق في الوجود

(في الهامش: ذكرنا فلا يندفع به اذ غايته ما يلزم منه نفي من الجمع بين الجوهر والعرض بالمعنى الذي صح)

(في الهامش: وكانه لم يكن غرضه تحقيق ذلك صح)

تارة



تارة ولم يتعرض احد في نفيه وان كان يحتمل كلام الشيخ عليه بل هو الظاهر
منه لكنه لا يعول عليه اذ ليس مما يحكم به بديهة او برهان هذا انتهى ما قررنا
ظاهر الكلام في الدليلين الذين ذكرهما الشيخ اما الدليل الاول فظاهره
ان بناءه على التوهم الاول الذي ذكرناه وفساده ظاهر ويمكن
حمله على الوجه الثاني بان يكون مرادهم ان الحرارة في النار جزء
حقيقة النار اذ لها مدخل في وجود محلها فيكون حقيقة النار
ملتئمة منها ومن محلها بخلاف غيرها اذ الحرارة فيه خارجة عن
حقيقته اذ ليس لها مدخل في تحصيل محلها بل الحقيقة بعد تحقق ذاته
فيكون خارجة عنه ويرد عليه ان ما الدليل على ذلك والبديهة
لا تحكم به اذ غاية الامر ان البديهة تحكم بان مثل الحرارة في
النار كذلك وهو الذي يعبر عنه بالصورة النوعية فلو كان
مرادهم بالحرارة هو هذا فلا نزاع معهم وان كان المراد
الامر المحسوس فالمنع قائم واما الدليل الثاني فظاهره انه بناء
على الاحتمال الذي ذكرنا لا التوهم المذكور وفيه ان ما يلزم منه
لزومها لمحلها لا ان لها مدخل في وجود محلها وهو ظاهر هذا
فتعين في هذا المقام بعد ما نقل شبهها من القائلين بهذا القول
مع اجوبتها ثم العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل
اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شرحه لكلام الحكماء واجاب قال
ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في شيء يكون لذلك
الحال اعتباران في المحل واعتبار في المجموع اما الاعتبار
الثاني فقد شهد في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرض
ان لا يكون جزءا اما اعتبار كونه في المحل فلانه اما ان يعقل محل تقويم

بالكلية او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج
الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر
والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو
كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى
وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون
الهيولى مشتركة بينها فيكون الحال جوهرا وعرضا هذه هي المقدمة
التي لفقها من دليل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا واما
حلها فنذكر ما سلف حتى يظهر وجوه بعد في كلامه اما اولا
فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي
فاستدل على جوهرية كل حاصل في شيء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا
يكون عرضا لو الحق ان جزء المجموع لا يكون عرضا له وذلك لا
يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا واما ثانيا فلانه خلط بين كون الشيء
عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثالثا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين
حال الشيء في نفسه وبين حاله بالنسبة الى غيره فاستدل من نفي
احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم
كون الشيء عرضا اي خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا
له بل المقابل له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضا له
الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا اي في نفسه فان الملونية ذاتية للسواد
وليست جوهرا انتهى واورد ايضا وجهين اخرين لا حاجة الى
ذكرهما في هذين الوجهين اللذين نقلناهما نظر اما في الاول فلان
الامام ما استدل على الجوهرية بالجزئية بل قال ان اعتبار جزئيته
لا يوجب العرضية وهو كما قال ولا ايراد عليه من هذه الجهة فالاولى



لا يقتضيه
في الايراد عليه ان عدم كونه عرضا بهذا الاعتبار لا يوجب جوهريته
اذ يجوز ان يكون عرضا بالاعتبار الاخر فلا يكون جوهرا والعرض
لا يجب ان يكون عرضا بكل اعتبار واما في الثاني فلان ما ذكره
من الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حاله في غيره ان كان

بغيره

باعتبار انه خلط بين العرض والعرضي حتى لا يلزم من الجزئية الا
نفي العرضية بالمعنى المقابل للذاتي لا نفي كونه عرضا فهو بعينه الايراد
الاول وان كان باعتبار ان اللازم من نفي العرضية بمعنى الخارجية
اثبات الجوهرية بمعنى الذاتية وانه لا يلزم منه ثبوت الجوهرية بالمعنى
المقابل للعرضية بمعنى الخارجية كونه جوهرا بل اثبته من نفي كونه عرضا
ولا خلط في ذلك بعد تسليم الكلام في نفيه كونه عرضا من الجزئية ولم يثبت
منه الا كونه عرضا فهو الايراد الاول والحاصل انه لا يرد على الامام

كما هو الظاهر من كلامه فانه لم يلزم
من نفي العرضية مر

الا ايراد واحد من هذين الايرادين فايرادهما معا خبط فتثبت
وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك
يعني ان المنطق ليس موضع ذلك بل موضعه هذا الفن الباحث
عن كيفية وجود الاشياء لكن لما كان القوم لما ذكروا هذه المسئلة هناك
تقريبا فاوردنا كشف الغطاء عن غلطهم هناك فنقول قد علم
فيما سلف اي في اوائل الفن الثاني من المنطق ثم صار سببا
لان يتقوم به شيء فيه ليس كجزء منه بعد احد العام لا حاجة الى نفي الجزئية
سيما بعد ما ذكره من انه صار بنفسه ونوعه قائما واذا ثبت هذا
فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كان
يطلق الصورة على معان اخرى غيره في مواضع اخر كما شرح معاني
الصورة في مباحث العلة والمعلول وقد قيل في هذا القول مؤاخذة

نقيضه لانه يدل بحسب مفهومه على ان وضع الاسامي موقوف على وجود
المسميات في الخارج وليس كذلك انتهى وفيه نظر لان دلالة مفهومه
على ما ذكره غير ظاهر اصلا اذ المعلق على الاثبات منطوقا المنفي عند عدمه
مفهوما هو كون المثبت مستاخصة باسم الصورة وهو كذلك لا التسمية
حتى يرد ما قال فافهم      لا يكون الا واحدا اي لا تكثر فيه اصلا لا
من جهة الافراد ولا من جهة الاجزاء واما قوله في المقدم هو ان في
بين الاول ايضا كما لا يخفى      والكافي لوجوده انه اذ خبر ان
المقدم بيانه ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مكافيا لواجب وجود
اخر لانه يكون مكافيا لشي اخر اذ يجوز التلازم بينه وبين معلولاته
على زاعمهم ونزاد به بالتكافؤ لا مجرد التلازم فقط بل التلازم الذي لا
يكون لاحد المتلازمين مرتبة تقدم على الاخر فحينئذ يرد ان الهيولى و
الصورة لهما هذه المنافية حتى لا يجوز ان يكون شي منهما واجب الوجود
بل الصورة لها مرتبة التقدم على الهيولى الا ان من الهم متفقون على ان
الصورة ايضا محتاجة الى الهيولى في التشخص فالتكافؤ بينهما باعتبار ان كل
واحدة منهما محتاجة الى الاخرى بوجه فلا يكون لاحدهما مرتبة تقدم
على الاطلاق وواجب الوجود لا يجوز ان يحتاج الى شي لا في وجوده
ولا في تشخصه فافهم      فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يترتب
عنه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته فمن الغرض من هذا الفصل
تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده انه قال من خاصة هذا
العلم ان يتكلم في الامور جميعا فيما يبحث عنه ولما كان كونه موجودا مركبا
من جزئين احدهما بمنزلة منه منزلة الخشب من السرير والاخر منزلة منه
منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين كونه موجودا لكن اثبات وجودهما



مما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان كونه موجودا في الخارج
الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك معرفة الجسم وتحقيق
ماهيته واما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث اصحاب المذاهب
المختلفة فقيل انه بين محسوس والحق ان المحسوس ليس هو هو انه بل اعراضه
وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون
البرهان على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام الا ان يهتدي بما
برهانيا من طريق اللم وهو بمعرفة ان حقايق الاشياء عبارة عن
وجوداتها الخاصة والماهيات امور انتزاعية يتبع كل منها نحوا من
ضرب من انحاء الوجود من الشيئية وان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول
وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل وارفع من معلوله وكل معلول
فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود
في جانب العلة الى مرتبة من الشرف والكمال يحيط بجميع الوجودات والنشات
حتى لا يعزب عن وجوده شي من الاشياء ولا يعزب عن نوره وجهه
وزنه في الارض ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة
النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوحدته ولا حضور لذاته في ذاته
بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته
عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس لهذا
المتصل الوجودي قدر الكمي ان يجمع كله جزئه ولا من البقاء ما يشمل اوله
اخره فظاهره يغيب باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره بحسب المكان
واوله يعزب اخره واخره يعدم اوله بحسب الزمان بل كل بعض
فرض منه فهو غائب عن بعض اخر وكذا البعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته

فكيف يكون بعزه حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والنوقه والحرمان فكان وجود الاول منبع العلم والنور والحمية فكنه من ذلك من مراتب الوجود وضيح صدوره تم لحكم لولم يثبه بوجه الوجود اسه لكان عدمه شرا وبالامس النجل على المبدا الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه ويبقى في كتم العدم انواع جمة غفيرة من افراد البشر المتناهية مع امكان الجميع بغير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون المبدا ذا قوة غير متناهية في الفعل كما ان هذه المادة ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما سيجي انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من ان وجود الجسم المحسوس مخالف للبديهة اذ لا شك ان الحس ها مرتسمة في الجهات متحيزا بالذات وان كان بشرط الاحساس باللمس والنور في الابصار والحرارة والبرودة ونحوها من الكيفيات الملموسة في اللمس ونحن نتنزل عن كونه محسوسا بالذات فلا شك ان العقل يحكم ببديهة بمعونة البصر واللمس ان ههنا امرا ممتدا في الجهات متحيزا بالذات هو الامر الذي يدركه بالحس من الكيفيات او غيرها مثلا اذا راينا جسما ابيض نعلم ببديهة ان ههنا امرا ممتدا متحيزا بالذات لكن يحتمل بادي النظر ان يكون ذلك الامر هو البياض الذي نراه لكن ذلك مما لا مدخل له فيما نحن فيه ولو قيل ان الاحساس بعينه البعين الدالي فذلك كلام الاغير كلام هذا القايل ثم ان البرهان الذي ذكره في غاية الضعف والوهن بل هو بالشعر ابيات اشبه منه بالبرهان وليت شعري اين علم ان وجود مثل هذا الشي يمكن في الواقع اذ غاية الامر ان العقل لا يدري وجه امتناعه فلعله يكون ممتنعا في الواقع والعقل لا يدريه ولو صح هذا البرهان لامكن ان يقام على وجود الجبال

وانكاره مكابرة صرفة نعم في بادي الراي لا يعلم ان هذا الامر الممتد المتحيز بالذات صح

من اول قوة

من اول قوة والبخار من الزيبق وغير ذلك مما لا يتناهى من المعدنيات فقد فرغنا عنه في الطبيعيات

واما تحقيقه وتعريفه فقد جرى العادة قيل واختلف في ان هذا التعريف حد او رسم واستدل الخطيب الرازي كونه حدا بان للجوهر لا يصلح ان يكون جنسا اذ لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون من جهتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال ثم اورد هذا القايل عليه وجوها من الايراد من جملتها انه قال وانا اقول ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لانه من العوارض الخارجة حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشي من المتقابلين كما ان الانسان الموجود في نفس الواقع متقدما ليس من حيث ماهيته موجودا ولا معدوما ومما في ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر ليس المراد به ان احدهما عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع ففصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه وماهيته انتهى وفيه نظر لان الجوهر اذا لم يكن ذاتيا لكان عرضا

اذ ليس المراد من العرض الا الخارج المحمول وكانه اراد بالعرض ما كان عارضا
في الخارج كالبياض مثلا ولا شك ان الامام الحجاج انما اثبات كونه
عرضا بهذا المعنى بكيفية المعنى الذي ذكرنا وبهذا ظهر ان كلامه مشتبه
اذا كان شي عرضا خارجيا لشي بالمعنى الذي اراده كان ذلك
الشي في حد ذاته متصفا بتعاين في ذلك العرضي وفي ده ظاهر البياض
عرض خارجي للجسم وليس الجسم في حد ذاته متصفا بمقابله فافهم
ولا يتعاص فيها المحور بالم يتحرك ظاهره ان بعد الحركة يحصل فيها
الخط بالفعل والحق انه ليس كذلك فاذا كان الامر على هذا
فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجوده
في الجسم حتى يكون جسما اى اذا ثبت انه لا يجب ان يكون في
الجسم ابعاد ثلثة في الجسم بالفعل فكيف يمكن ان يحمل هذا الرسم
على ان الجسم ما له طول وعرض وعمق بالفعل ونضطر انفسنا الى ان
نثبت لكل جسم ابعادا ثلثة بالفعل حتى يكون جسما مع انه ليس في بعضها
تلك الابعاد وليس مراده بالفرض ما هو معناه الظاهر حتى يكون المعنى انه
لا يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض الابعاد اذ ليس الفرض ايضا
لازما في تحقق الجسم بل يكفي امكان الفرض اذ بدون الفرض ايضا
الجسم جسم لان سياق كلامه يابى عن ذلك كما لا يخفى
بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم اه هذا اشارة الى ان التعريف المذكور
رسم قيل واعلم ان فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن
على وجهين احدهما بحسب الادراك الوهمي كلياته الثاني بحسب
الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور ولا يمكن وجوده الا الملتفت ارتفاعها
الوجه الاول يصلح لان يكون ما حد اي للحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف





الا رسما انتهى وفيه نظر اذ فرض الابعاد الثلثة في الجسم كما يمكن بحسب العقل
كليا كذلك يمكن بحسب الوهم ايضا جزئيا ولا فرق بينهما اصلا سوا قلنا
ان الجسم متصل بذاته او ليس بمتصل ولا منفصل بذاته بل بالمقدار وهو
ظاهر نعم لو قلنا ان الجسم التعليمي هو من مراتب الجسم الطبيعي لا يمكن تعينات صح
الفرق بين الفرضين لكن هذا مع كونه خلاف التحقيق في الواقع
خلاف راى هذا القائل ايضا كما سنذكر بعد ذلك ان شاء الله فلذا يمكن بناء
كلامه عليه وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو
قيل هذا اشارة الى ان التعريف المذكور حد ورسم حيث ان التعريف
المذكور على ما اوله الشيخ هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه كذا و
كذا او ظاهر ان امكان الفرض لا معنى له صورة للجسم فليس مراد
الشيخ الا ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المعنى هو صورة الجسم
وهو بها هو ما هو وح لا يلزم كون التعريف حدا فافهم وربما
نزم بعض الاجسام شي منها او كلها كلها مرفوع معطوف على شي
اى كل هذه الامور المذكورة من الابعاد والنهايات وغيرها
ربما يكون لازما لبعض الاجسام او شي منها ربما يكون لازما لبعض الاجسام
وحينئذ يضو با معطوفا على بعض الاجسام كما قيل بعيد جدا اوح يفوت
المقابلة بين هذه العبارة وبين اختها لا يخفى ولو انك اخذت شمعة
شمعة فشكلتها ظاهره انه دليل على ما ذكره من ان الامور التي ذكرها
ليست مقومة للجسم بل هي تابعة لجوهره وفيه ان ما ذكره لا يتم دليلا
عليه اذ زوال تلك الابعاد مع بقاء الجسمية لا يدل على استغنائها
عنها في الوجود اذ يجوز ان يكون محتاجة في الوجود الى شي منها لا
على التعيين كما ان الهيولى عندهم محتاجة في التقوم الى صورة ما لا بعينها

الا ان يقال ان المراد ان الجسمية موجودة بالفعل مع تبدل هذه الابعاد
عليها والامر الموجود بالفعل مع تبدل الاشياء عليها لا بد ان لا يكون
متقومة بها بخلاف الهيولى فانها ليست موجودة بالفعل وهي مع كل
صورة موجود اخر بالفعل وهذا الفرق فيه شيء من الاشكال ومع
ذلك يشكل الامر ايضا بالصورة النوعية الحالة في الجسم اذ الصورة
الجسمية باعتقاد الشيخ امر نوعي محصل بالفعل مع انه يتوارد عليها
الصور النوعية ومع ذلك ليست اعراضا بل جواهر الا ان يقال
ان الصورة النوعية ليست حالة في الصورة الجسمية بل في
الهيولى ومع ذلك ايضا فيه اشكال اذ الهيولى يكون موجودة
بالفعل بالصورة الجسمية فيجب ان يكون الصور النوعية المتواردة
عليها اعراضا وبالجملة الامر لا يخلو عن اشكال ويمكن ان يكون هذا
دليلا على مجرد مغايرة الجسمية لهذه الابعاد لا على عرضيتها ايضا
بل يمكن ان يقال ان قوله ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره ايضا
كان المراد منه ان الجسمية ليست بهذه الامور التي يتغير منها
تلك الامور ولا بناء في ذلك تقومها بها كما يعتقد ان الجسم
المطلق هو مجرد الهيولى والصورة الجسمية ولا يعتبر فيه الصورة
النوعية وان كان في الواقع تقومه بها عندهم لكن فيه بعد فافهم
فالجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل اه قيل لما علمت
ان هذه الابعاد والمقادير يمكن تواردها على الجسم مع بقاء شخصه
فاذن كلها من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تعلم ان
موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخر وجودها عن
وجوده لا بد ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه





الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا تتجزى لبطلانها في انفسها ولامتناع
قبولها للابعاد والمتصلة اذ المحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى
ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا امر لا متصل ولا منفصل لتاكد وجودها
هذه الاشياء عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال
حتى يصير موضوعا فاذن لا بد من ان يكون موضوع هذه الابعاد
والمقادير التي هي من باب الاعراض جوهرا مستقلا في نفسه متميزا لا
بالمعنى الذي يثبت عرضيته والا كان الكلام عائدا من الابتدا
من انه كيف يكون حالا في موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات
فيلزم اما ليته واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهي
لعروض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت فما نقول
في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في
ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف حل الامتداد فيها لا امتداد
له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضا متاخرة
الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بان لا بعيم
كالعقل والجوهر المفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع لكن
ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر مبهم الوجود انما يتخصص ويتقوم
في الخارج باحدى الصور المعينة لها الوجود والتنوع وليس لها
في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب الاعتبار
العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي
كالانسان ليس في ذاته متعين زيدا او عمروا او غيرهما ولا هو متبائن
بتقابلات التعينات ولاجل ذلك يعقل الحمل لانها محصلات
لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجود

هذه التعينات الشخصية فلا صح قبوله شيئا منها بهذا احقق هذا المقام فانه
من مزال الاقدام انتهى وقد عرفت ما في عرضيته هذه الابعاد والمقادير
ثم قوله لا بد ان لا يكون متحيزا اصلا امرا عقليا ان اراد به الامر
الذي لا يقبل الاشارة الحسية ولا يكون متحيزا اصلا فما ذكره واضح
وان اراد به ما لا يكون في نفسه كذلك ففيه نظر اذ يجوز ان لا يكون
شيء في نفسه قابلا للاشارة ومتحيزا لكن كان بسبب المقدار
كذلك فان قلت من المعلوم بديهة ان المقدار في الحيز بتبعية الجسم
فكيف يمكن ان يكون الجسم متحيزا بتبعيته قلت لا امتناع في
ان يكون شيء واسطة في عروض امر لآخر مع كون ذلك الآخر
واسطة في ثبوت ذلك الامر له لكن لا يخفى ان هذا في الحقيقة يرجع الى
الشق الاخير الذي ذكره من كونه امرا لا متصلا ولا منفصلا فبعين ترك
التعرض له والتكلم في الشق الاخير متعضدد بردعلى قوله ولا امتناع في قبولها
للابعاد والمقصود انه كيف يثبت اتصال تلك الابعاد حتى يستدل به على
عدم كون محلها اجزاء لا تتجزى بل اتصالها لا يثبت الا بنفي تركب الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يمكن الاستدلال به عليه واما قوله ولا انفصال ابر
لا متصل ولا منفصل الخ ففيه ان ما ذكره من ان مثل هذا الامر يكون مبهما
والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فساده ظاهر اذ ابهام
مثل هذا الامر لا وجه له وظاهر انه بديهيه فعليه البيان كيف والمجردات
كلها من هذا القبيل فان قلت المجرد كيف يمكن ان يصير ماديا قلت قد
ذكرت آنفا انه ان اريد بالمجرد ما ليس له وضع واشارة مطلقا
فذلك لا يمكن ان يكون ماديا وهو ظاهر لكن لم نسلم ان ما كان
موجودا وليس له وضع واشارة لا يمكن ان يصير بعد ذلك ذا وضع

واشارة واما شيء ليس له وضع واشارة بالذات ولا امتداد
فلا امتناع في ان يكون الامتداد لازما له ويكون بسبب الامتداد
ممتدا وحاصلا في المكان بالذات وقابلا للاشارة ولا دليل
على بطلانه كيف والممتد لا بد ان يكون في نفسه لا ممتدا ولا لا
ممتدا ويصير بسبب الامتداد ممتدا كما ان الابيض في نفسه لا ابيض
ولا لا ابيض وانما هو ابيض بسبب البياض وهكذا حال جميع
العوارض فالجسم بمعنى لا ان يتوهم انه لا بد ان يكون متصلا في
نفسه حتى يعرضه الاتصال ولو قيل ان مراده بالاتصال الذي
يدعي ان الجسم لا بد ان يكون متصفا به حتى يعرضه الاتصال
البعدي ليس هو الاتصال البعدي كما صرح به في ما ير دعليه ما ذكر
قلت فلا بد من بيان هذا المعنى ثم بيان ان الجسم اذا لم يكن
متصلا ولا منفصلا بهذا المعنى يكون مبهما ولا يمكن ان يكون موضوعا
للابعاد وعيره فان كلا منهما في غاية الخفاء ولا ينبغي في مثل هذا
المقام الاجمال في الكلام وعدم التعرض للتفصيل التام اذ هو الموضع
الذي تزل فيه الاقدام كما اعترف به ايضا هذا الحبر العلام وما ذكره
بعد ذلك مفصلا بالنقل بقوله اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد
بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورته هذا الاتصال
الجوهري اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام
هذا الاتصال والامتداد به اذ بذاته يعني ان متصليته وممتديته بنفس
وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار اخر اما كونه متصلا فلانه
شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بنفسه او بغيره واما كونه
اتصالا فلانه ليست متصليته بامر زائد عليه بل بنفس ذاته كما ان

اجزاء الزمان متقدمة ومتأخرة بذواتها فكل منها متقدم وذو متقدم
او متأخر وذو متأخر باعتبارين انتهى فما السبب والذي يجب ان يرجع اليه
بعد الاختلاص عن صحة ما ذكره من كون شيء اتصالا ومتصلا وعدم
صحته وكذا كون اجزاء الزمان متقدما ومتقدما فنقول انه لم يظهر
منه معنى الاتصال المراد ههنا اصلا والفرق بينه وبين الامتداد الجوهري
الذي هو المبهم ههنا بل الظاهر منه لبس الامر اخذ الاتصال ايضا بمعنى الامتداد
لكنه يدعي ان صورة الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه وظاهر ان هذا
على تقدير صحته لا وجه له في هذا المقام اما اولا فلانه لا يمكن اثبات
ان صورة الجسم لابد ان يكون كذلك اذ لا نم انه بدون ذلك
يكون امرا مبهما لا يصلح لان يكون موضوعا للابعاد وغيرها بل يجوز ان
يكون امرا لا ممتدا ولا لا ممتد في نفسه بل يكون ممتدا بسبب
قيام الامتداد وكان موجودا مستقلا ذا وضع متحيز بالذات وان كان
كل ذلك بسبب قيام الامتداد ولا ممتد وبه ظاهر او انا ثانيا
فلانه لا معنى لقيام امتداد او امر عرضي به كما يدعونه اذ ظاهر انه اذا
كان شيء امتدادا قائما بنفسه وممتدا بنفسه لا حاجة له الى امتداد آخر
بل عروض امتداد آخر له يكون بمنزلة احتياج المتلبس في الاستحالة
وان لم يكن اياه حقيقة كما انه اذا كان شيء بياضا قائما بنفسه فظاهر انه لا
يعقل قيام بياض آخر فان قلت انه بعد ذلك يصح معنى الاتصال
ويفرق بينهما ونقول ان الاتصال البعد هو كونه بحيث يشترك اجزاؤه
في حدود مشتركة واتصال الصورة كونه بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق
قلت هذا ايضا لا محصل له لان المعنى الثاني اي قبول الابعاد حاصل
في البعد التام بل فيه اظهر ولو قيل بانه يقبل الابعاد على الوجه الجزئي والصورة

على الوجه

على الوجه الكلي فقد ظهر فساده بل المعنى الاول ايضا يمكن ان يقال
انه حاصل في الصورة ايضا الآن لي البديهة والمشاهدة المأخوذة
في الحد المشترك ما يعرض الكم بالذات وبواسطة لغيره و
الحد المأخوذ في الحد هو ما بالذات فينتقض بالبعد ثم على هذا ايضا
لا يلزم ارتكاب ان هذا الاتصال هو نفس الصورة والصورة
اتصال او متصل بنفسه كما لا يخفى هذا والصواب ان يقال ان
الصورة الجسمية لا يجوز ان يكون موجودا مجردا لتخلخل المقدار
ويصير متحيزا اذا وضع لان البديهة حاكمة بان المجرد لا يجوز ان
يصير ماديا وكذا لا يجوز ان يكون امرا لا جزء له في ذاته من
قبيل المجردات وكان بسبب عروض الامتداد ذا اجزاء بعضها
البديهة بان ما لا جزء له في نفسه وكان موجودا مستقلا لا يمكن
لان يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء بناء على ما تحققه بعد
ان شاء الله تعالى من ان الصورة الجسمية بعد الانفصال لا ينعدم بل
يصير اجزاؤها التي كانت بالقوة كائنة بالفعل وموجودات مستقلة منفردة
اذ على هذا يكون الامر اظهر كما لا يخفى على المتأمل البصير فلابد ان يكون
امرا له اجزاء في نفسه وعلى هذا المعنى كونها متصلة في نفسها ولا
حاجة على هذا الى انها اتصال بنفسها ومتصلة بنفسها وتكلف
امور لا استقامة لها ولا يقبلها السليم فان قلت اتصال الجسم لا
يجوز ان يكون مجردا وكونه ذا اجزاء اذ لو كان مركبا من اجزاء
لا تتجزى الا ان هذا المعنى متحقق في بطلان الجزء فيظهر ان له اجزاء
الطبع ٣
او سوى هذا المعنى وهو الذي يعبر عنه بالفارسية به پیوستگی وهو
معنى بديهي ونقول ان هذا الامر لعله لم يكن له في نفسه بل كان

عارضا كان في نفسه تحيزا لم يكن له الاتصال ولا ليس له بالفارسية
پيوستگی است واذا لم يكن كذلك فلا بد ان يكون في نفسه
اجزاء لا يتجزى بعضه فثبت ان الاتصال له في نفسه وهذا ما قال
ذلك القائل انه اتصال ومتصل قلت لانم ان الاتصال بهذا
المعنى لو لم يكن له في نفسه اجزاء لا يتجزى انما كان ذلك لو لم يكن كان في نفسه صح
الاتصال لازما له لان انه وان لم يلزم ان يكون اجزاء لا يتجزى
في الواقع لكن يلزم ان يصح تخيله اجزاء لا يتجزى لجواز تخيل المعروض
بدون العارض مع انه ايضا محال لان ذلك انما يلزم لو لم
يكن ذلك العارض لازما في الذهن ايضا وهو ممنوع فيجوز
ان لا يمكن تخيله ايضا بدون الاتصال اي پيوستگی كما يقول
الشيخ ان المقدار لازم له في الخارج والنفس جميعا على انه
على هذا ايضا لا حاجة الى القول بانه نفس الاتصال كما قال ذلك
القائل بل يكفي ان يقال ان الاتصال عرض له وحمل كلامه هذا على
هذا البعيد وان كان في بعض المواضع تفصيلية ثم لا يكفي اي لا اقول يقول صح
ان الاتصال بهذا المعنى لازم للصورة بمعنى ان كل صورة كان
لها اتصال اذا بطل اتصالها بطلت تلك الصورة بل نقول
ان كل صورة وحدانية توجد لا بد ان يكون لها في ذاتها اجزاء
كانت متصلة بهذا المعنى ثم يجوز ان ينفصل ويبقى بعد ذلك بعنوان
الكثرة وكان كل واحد منها ايضا متصلا بهذا المعنى وهكذا الكلام
سيرد عليك ان شاء الله مشروحا فان قلت الهيولى لا جزء لها في
نفسها مع انها تصير بسبب لحوق الصورة والمقدار ذات اجزاء
هب انك لا تقول بالهيولى لكن ما تقول في اعراض الجسم

فان

فان لونه مثلا ليس ذا اجزاء في نفسه مع انه يصير بسبب عروضه للجسم
ذا اجزاء وعلى رايك ايضا لا يبقى اجزاؤه بعد الانفصال وكثرته
بالفعل بعد ما كانت بالقوة هذه الصورة الجسمية قلت قد ذكرنا
ان الموجود المستقل الذي لا يكون له جزء في نفسه لا يمكن ان
يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء واما الموجود الغير المستقل
الذي وجوده وتشخصه باعتبار المحل مثلا فلا نبعد ان يصير ذا اجزاء
باعتبار محله وان لم يكن له اجزاء في نفسه والتفرقة بينهما عند التامل
فاش بل نقول ان كل شخص موجود في اجزائه بعد ان يكون
له الاجزاء في مرتبة وجوده ولا تحصل له الاجزاء بعد مرتبة وجوده يجوز ان صح
الا ان يلزم حصول ذاتيات الشيء بعد مرتبة وجوده وتعقل
الاعراض لما كان تشخصها بالموضوع فالتشخص الموجود منها الحال
سريانا في محل منقسم يكون له في مرتبة تشخصه ووجوده الاجزاء حاصلة
لا بعد تشخصه ووجوده بخلاف الصورة اذ حصلت لها الاجزاء
باعتبار المقدار ارتفع يلزم ان يحصل لها الاجزاء بعد مرتبة وجودها
وهو محال واما الهيولى فلما لم اقل بها فلا حاجة الى تحقيق الحال
فيها فان قلت ما تقول في التخلخل والتكاثف الحقيقيين فانهما
يدلان على ان الجسم لا جزء له في نفسه بل انما يحصل الاجزاء له بسبب
المقدار تارة اكثر وتارة اقل ولو كان ما ادعيته من البداهة
في ان كل موجود مستقل ليس له في نفسه جزء لا يمكن ان يصير بسبب
عروض عارض ذا اجزاء حقا لكان لا يصح ان يتخلخل الجسم ذو الحجم
الذي كان مقداره ذراعا هو موجود مستقل متشخص وليس له
جزء زائد على ما في الذراع واذا تخلخل وصار ذراعين مثلا فقد حصل

لا اجزاء زائدة على ما كان له اولا فهذا الموجود المستقل لم يكن له
الاجزاء في نفسه وقد حصل له بسبب عروض المقدار وظاهر انه لا فرق
بين ان يكون ذا اجزاء في الجملة ثم يزيد عليه اجزاء اخرى او لم يكن
ذا اجزاء اصلا ويحصل له الاجزاء فاذا لم يصح الثاني لم يصح الاول
ايضا والتفرقة بينهما تحكم مع ان التخلخل كلهم يعترفون بصحته سوى الشيخ
الاشراقي وتابعيه ولهذا ايضا يمكن به فالتخلص عن ذلك
قلت يمكن ان يقال انه في صورة التخلخل لا يحصل الاجزاء للجسم بل الاجزاء
التي كانت لكن مندمجة ويصير بالتخلخل منفتشة كما يشهد به الحس
ايضا وظاهر ان هذا المحذور فيه انما يلزم ان لا يكون له جزء في نفسه
ويحصل له الاجزاء بسبب العارض وهذا كما ان اجزاء الجسم يكون
كمكعبة مثلا ثم يتغير ابعاده ويصير مدورة او مستطيلة او غيرهما
فكما لا محذور فيه فكذلك لا محذور في التخلخل ايضا والحاصل ان اجزاء الجسم
حقيقة داخلة في ذاته وحكمه حكم الذاتيات والمعنى لان يحصل له اجزاء ثابتة
شيء بسبب عارض بخلاف اوضاع الاجزاء واحوالها فانها يمكن
ان يحصل بسبب العارض اذ ليست هي من قبيل الذاتيات
هكذا حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام    وهذا المعنى غير
المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم اه قد عرفت بما
شرحناه مفصلا ان الصورة الجسمية كيف هي وما معنى اتصالها
وعند ذلك لا يبقى لك ريبة في انها غير المقدار وغير الجسمية التعليمية
وان الجسم باعتبارها فقط لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا
بانه مساو او معدود ولا غير ذلك مما ذكره الشيخ بل لا
بد في ذلك كله من اعتبار المقدار وتوضيحه انه قد ظهر ان الصورة

الجسمية



الجسمية ليس له اجزاء في نفسه وقد ظهر ان الاجزاء المتصلة يكون لها امتداد
متصل قطعا وظاهر ان هذا الامتداد غير الاجزاء لان الاجزاء هي الممتدة
لا الامتداد وكذا ان العدد غير المعدود وظاهر ايضا ان الاجزاء ان
لو حفظت بخصوصها لا يمكن ان ينسب الى اجزاء اخرى ملحوظة بخصوصها
ايضا بالكبر والصغر والمساواة ونحوها ما لم يلاحظ معها كمية اما متصلة
او منفصلة مثلا لو لاحظنا ان هذه الاجزاء عشرة وتلك خمسة او ان هذه
ذراع وتلك نصف ذراع وكذا اذا كان عشرة اناس مثلا اذا
لوحظت بخصوصها من زيد وعمرو وبكر وخالد وغيرهم الى
العشرة لا يمكن ان ينسب الى خمسة اناس ملحوظة ايضا بخصوصها
من مالك وحارث وغيرهما الى الخمسة بالامور المذكورة ما لم
يلاحظ ان الاولى عشرة والثانية خمسة وهو ظاهر فقد ظهر الفرق بين
الامرين وظهر ان الحكم بالمخالفة والمناسبة بين الجسمين لا بد من
ملاحظة الامر الثاني ولا يكفي الامر الاول من ان لوحظ بخصوصهما وبما قررنا
ظهر اندفاع ما عسى ان يورد على ما ذكره الشيخ من انه ان اراد
ان جسما لا يخالف جسما من حيث الجسمية المطلقة فكذا لا يخالف
مقدار مقدارا اخر من حيث المقدار المطلق وان اراد ان الجسم
الخاص ايضا لا يخالف جسما خاصا اخر فهو ممنوع بل كما ان المقدار الخاص
يخالف مقدارا خاصا اخر كذلك الجسم الخاص ايضا من حيث هو
جسم خاص يخالف جسما خاصا اخر ووجه الاندفاع ظاهر اذ الشيخ
لم يقل بان الجسم الخاص لا يخالف جسما خاصا اخر ولا ان الجسمين
من حيث الجسمية المطلقة لا يتخالفان بل يقال ان الجسم الخاص
لا يمكن ان ينسب الى جسم خاص اخر بالمساواة والتفاضل و

نحوها وان لوحظ بخصوصه بالم يلاحظ معه امرآخر هو المقدار وهو كما
قال ولا يرد عليه شيء من الفعال وانما ذلك من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه بعده فقد عرفت معنى كونه مقدرا وان صحة
النسب المذكورة باعتباره لا باعتبار كونه ذا اجزاء وقد ظهر منه
ايضا ان الجزء ما لم يعتبر معه الكمية او ما هو من قبيلها من الوحدة حتى يصير
بحيث يصلح لان يكون عادا لا ينفع في صحة تلك النسب والحكم بها
فلذا قال الشيخ ومن حيث جزء منه بعده وقد قيل وانما قيد الجزء
بكونه عادا لذلك الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل المنفرد
الجوهري فانه ايضا قابل الانقسام والتجزي يمكن على الوجه الكلي العقلي
لا الجزئي منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم انتهى وقد ذكرنا
سابقا ان القول بان فرض الابعاد الثلثة في الصورة الجسمية يمكن
على الوجه الكلي دون الجزئي باطل قطعا وانه كما يمكن الفرض الكلي كذلك
يمكن الفرض الجزئي وكذا الانقسام والتجزي ايضا يمكن فيها على الوجهين
والتفرقة بينهما مما لا يعقل فقد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة فتلتبه
وهذه مباحث قد شرحناها لك بوجه بسط في موضع الاحتياج ان
نستغني به فقد تكلم في المنطق في المقالة الثانية وانما انه من الفن
الثاني في هذا المبحث وبسط الكلام فيه وكان مراده بعد التلخيص والتحصيل
ما ذكرنا في بيان الفرق بين الامرين المذكورين ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل اه اي ولان الجسمية غير المقدار يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف اذ ظاهر ان في صورة التخلخل والتكاثف
الامر الجوهري الجسمي باق لم يتبدل مع ان مقداره يتبدل اي يزيد كما
في التخلخل او ينقص كما في التكاثف وهو ظاهر فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة

وهو

وهو كونه ذا اجزاء في نفسه قابل لان يفرض فيه الابعاد والمقاطعة
على زوايا قوائم واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان يقصد به
او فيريد به بيان سر وجود الجسم التعليمي وكيفيته وعروضه للجسم
الطبيعي واعلم ان للذاهب فيه سوى كونه عين الجسم الطبيعي كما
زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية
من حيث تعينها المقدارية فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا
لفرض الابعاد مطلقا جسم ومن حيث انه محدود مقدر متناهي
المساحة هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض
له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم
الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب
اخذ الذهن لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع
مقولة الكم امرا اعتباريا او تركيبا من جوهر وعرض وثانيهما انه مقدار
متصل في ذاته لا باتصال الجسم يكون معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء
وهمية من شأنه الحد ود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية
الجوهرية او في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض
في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له او
فيه زيادة ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه
ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته وبالجملة العارض في المعنى
الثاني تمام عارض بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد
ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى
بلفظ التشبيه في كونه عارضا وثالثها انه عبارة عن مجموع الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط

بل المراد من كل منها امتداد في احدى الجهات من غير ان يكون
معه امتداد آخر فيكون سطحا او جسما او يكون مجرد امر غيره فيكون
خطا وهذا كما ترى وعلى اي الوجوه فالسطح نهاية والخط نهاية
نهاية انتهى ولا يخفى ان الظاهر انه لا فرق في التحقيق بين المذهب الثاني
والثالث ثم ان كلام الشيخ ظاهره ان الشق الاول منه هو المذهب
الاول ويحتمل ان يكون المراد منه ان الجسم التعليمي هو بقدر
الجسم الطبيعي لكن لا يكون له وجود الا في النفس كما ذهب بعض
ان الاطراف نسبية موجودة في الخارج فالفرق ح بين الشق
الاول والثاني ان في الاول لا نقول بوجوده في الخارج وفي الثاني
نقول به وان كان كل منهما مشتركا في انه مقدار الجسم الطبيعي
لا انه الجسم الطبيعي من حيث التعين وخصوصا على ان اسهل
المذاهب نقضا ظاهره ان مراده انا تكلمنا في الطبيعيات
على ابطال هذا المذهب اي كون مبادي الاجسام اجزاء صغارا
صلبة لا تقبل الانفكاك مطلقا سواء كانت متخالفة الاشكال خصوصا او لا
الشق الاول الذي هو اسهل نقضا فانا تكلمنا فيه على وجه ابلغ
لكن يخدشه امران احدهما انه ما تكلم في الطبيعيات على الشق
الثاني بل كلامه مخصوص بالشق الاول ثم ثانيهما انه لا يلايم ح قوله
فان قال قائل ان طبايعها اه اذ لو تكلمنا على ابطال هذا
المذهب بالكلية فلا مجال لهذا القول حتى يجب ان نبطله بما
يعود ويمكن ان يقال ان الشيخ وان لم يتكلم صريحا في الشق الثاني
لكن بما ذكره في الشق الاول يمكن ان يستنبط بطلان الشق
الثاني ايضا كما يظهر من المراجعة اليه فلذا قال انه تكلم في ابطال

هذا الرأي

هذا الرأي مطلقا ولما لم يبطله صريحا قال انه ان قال قايل كذا فنقول
في جوابه كذا او هو كما ترى والاولى ان يحمل كلامه على ان مراده
انا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب وكان هذا
الابطال مخصوصا باسهل المذاهب نقضا وح لا حاجة الى الجواب
ثم وجه كون ما ذكره اسهل المذاهب نقضا فكانه باعتبار
انه يمكن اقامة دليل خفيف المؤنة على ابطاله على ما ذكره في
الطبيعيات من ان هذه الاشكال المختلفة ان كانت لطبيعتها وطبيعتها
واحدة فيلزم الاختلاف في مقتضى طبيعة واحدة وهو مح وان
لم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج فطبايعها مستعدة لان
يقبل التقطيع والتشكيل فطبايعها بحيث تقبل القسمة والاتصال
ذاتا حتى جزءا في هذا الدليل لان قبول طبيعتها التشكيل يقتضي
قبول القسمة والاتصال اذ ليس هذه الطبيعة تقبل الاشكال
في اصل الفطرة لكن بعد وجودها وعروض شكل لها بسببها لا يمكن
انفصالها ثم لو تم هذا الدليل لامكن اجراؤه في صورة تشابه
الاشكال ايضا ويمكن ايضا اجراء ما ذكره في الشق الثاني في الشق
الاول ايضا اذ نقول ان هذه الاجرام اذا كان لها شكل سواء
كان من ذاتها او من غيرها وسواء كانت الاشكال متخالفة او متماثلة
فيكون طبايعها قابلة للتشكل فيكون بحيث يقبل القسمة والاتصال
ولو قيل انها بطبعها يقبل الشكل الخاص لا غيره فيمكن ان يقال في
صورة التخالف ايضا بان يقال لعلها لا تقبل الا هذه الاشكال المخصوصة
لا غيرها والجواب الجواب ثم يجب ان يبطل رأيه و
مذهبه بما اقول فقد ذكر في الطبيعيات ايضا قريبا من هذا الدليل

وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله اي في اثبات الهيولى وفيه
نظر اذ محصل الدليل الذي سيذكره في اثبات الهيولى ليس الا ان
الصورة الجسمية تنعدم عند الانفصال والبداهة تشهد بان الجسم
عند الانفصال لا ينعدم بالمرة بل يبقى شيء او غير الصورة الجسمية
ليكون هو باقيا في الحالتين ولما كان يرد عليه انه لعله لا يمكن انفصال
وما ثبت هذه من الانفصال كانه يكون تفرقا تعرض لدفعه بابطال
الاجرام الصغار ووصل الكلام الى ان تلك الاجرام تقبل طبيعتها
الانفصال وان امكن ان لا يمكن بسبب من خارج وهذا
كاف في اثبات الهيولى فيقول ح عليه انه لم يندري ان هذه
الصورة التي تقبل الانفصال اذا كان يطرء عليه الانفصال لا
ينعدم بالمرة فلعلها لو طرء عليها الانفصال في الخارج لم يبق شيء اصلا
وما ثبت هذه من تقاسي في الاجسام بعد الانفصال هو لاحتمال ان
الانفصال الذي هو ليس انفصالا حقيقيا بل افتراقا بل نقول اذا
لم يمنع الانفصال سبب من خارج ايضا بل كان ممكنا في الواقع
لا يمكن هذا مثل العقل بان يقال لعله اذا طرء الانفصال على المتصل
الحقيقي فلا يبقى منه شيء وما ثبت هذه من تقاسي في الانفصالات
هو باعتبار ان ما ثبت هو ليس انفصالا حقيقيا وان كان هذا
القول في الشق السابق اظهر ثم ان ادعى احد انا نعلم بديهة ان
هذا الامر الموجود في الخارج الذي نسميه بالجسم اذا انفصل
انفصالا حقيقيا يبقى منه شيء البتة فنقول بعد القول بان الصورة
الجسمية لا يبقى بعد الانفصال البتة هذا الادعاء في غاية الخفاء ثم
هذا الادعاء كانه حق لكن باعتبار ان الصورة الجسمية لا تنعدم بالانفصال



على ما ستبينه بعد واما اذا قيل بانعدامها فلا وجه لهذا الادعاء بديهة
والمدعي مكابر معاند وايضا نقول بعد تسليم هذا الادعاء انه
لا حاجة الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال مذهب
ذيمقراطيس لاثبات الهيولى بل يكفي ان يقال ان الصورة
الجسمية لا يبقى بعد الانفصال بديهة والجسم الموجود الخارجي
سواء كان جرما صغيرا او غيره يبقى شيء منه بعد الانفصال سواء كان
الانفصال ممكنا او لا فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية
ولم يلزمه مؤنة اثبات امكان الانفكاك لطبيعة الصورة
الجسمية بهذا البيان الذي اوهن من بيت العنكبوت
٤ كما سيظهر على منفعة الثبوت فتدبر اما تغويا دا خلافي
طبيعته ومهيته او تغويا في وجوده بالفعل الاول هو مثل الفصل والصورة
بالنسبة الى المركب والثاني مثل الصورة بالنسبة الى المحل والشيخ
في اول التقسيم اكتفى في التمثيل لهذا القسم بالصورة والموضوع ولم
يتعرض للفصل وكانه من باب الاختصار اعتمادا على ما سيعرفه
ههنا وقد قيل في هذا المقام نفي ههنا احتمال اخر وهو كون حال
القسمين الوهميين مخالفة لحال الحسيين الخارجيين في الافتراق
والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها السيطة
لا بسبب امر مقوم او غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما
لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور ان
الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور
كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض ذلك فلا شبهة في ان الجسمية
معنى واحد مشترك بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية

او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام
وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرا في واحد
ونوعها متكثر هف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت
كانت موضوعها منقسما البتة فالبرهان يتوقف على كون الجسمية
طبيعة نوعية متحصلة ليست كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا تحصل
له خارجا الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة
الاربعة انتهى ولا يخفى ان الاحتمال الذي ذكره ذلك القائل وان كان
ينافي ظاهرا ما بنى الشيخ النقض والابطال عليه من كون تلك الاجرام
الصغار مختلفة بالطبع لكن للتمام لما كان برهانا كان من الواجب
ان يبطل هذا الشق ايضا حتى يثبت الهيولى وان لم يقل به احد
والشيخ لما ابطل الجسم الاصغر بوجهين جدلي وبرهاني وثاني الوجهين
جار في هذا الاحتمال ايضا اكتفى به ثم ما ذكره هذا القائل من ان البرهان
موقوف على كون طبيعة الجسمية طبيعة نوعية فكانه ليس كذلك او على تقدير
كونها طبيعة جنسية ايضا كان يتم البرهان ويرد عليه ان امكان الانفصال
بالنظر الى الطبيعة الجنسية غير كاف فهو مشترك بين الطبيعة الجنسية
والنوعية على ما قررنا والفرق بينهما غير ظاهر والقول بان الطبيعة
الجنسية ما لا انفصال له وانما المقتضي النوعيات التي تحتها على ما قاله
بعض كلام من غير تحصيل هذا تمام ما قيل مفصلا بالنقل واعلم ان ههنا شبهة
مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال وهو ان الطبيعة النوعية
لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحينئذ
يمكن افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين
المعنيين في الموضعين لكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام

الصغار



الصغار واجزاؤها الوهمية ليس الا انفصالا خلقيا او انفصالا فطريا
وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وتفرق الاجزاء انفصالا
طارئا وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف المجامع
للفعلية والوجوب وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المجرد الذي
لا يجامع الفعلية فمعنى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في افرادها
جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال
بين الاجسام بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد
اثبات الهيولى وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى
الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان
الاول عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى طبيعة نوعية او جنسية ليحصل
بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة عن تجزية
واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاين يلزم من قبول الطبيعة
لاحدهما قبولها للاخر اولا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين
افرادها وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود
ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود
الواحد الشخصي يمكن ان يصير وجودين فهذه الشبهة مما استصعب
المتأخرون دفعها وبعضهم ذكروا اجوبة ركيكة وانا اقول انها
مندفعة باعمال القاعدة التي ذكرها الشيخ في الاشارات وحاصلها
ان كل طبيعة نوعية لها افراد متعددة فليس منشأ اختلافها في تشخصها
ووحدتها وتعددها نفس تلك الطبيعة او لازما من لوازمها والا لما
تعددت بل عرض مفارق وكل عرض كذلك يجوز مفارقته مع بقاء
موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير

او احد منها متعدد او المتعدد واحد انظرا الى نفس تلك الطبيعة المتفقة
فالاجسام الفلكية وغيرها هي اجسام لا تفاوت لها في الجسمية فهي طبيعة
نوعية لا تأبى الوحدة والكثرة والانقسام الا لمانع خارج صورة
كان او عرضا انتهى ولا يخفى ما فيه فان ما ذكره الشيخ لا يلزم منه
الا ان الطبيعة في الصورة المفروضة تكثرها بسبب امر ليس بلازم
لها مثلا تكثر الصورة بسبب المواد وكل مادة ليست بلازمة لطبيعة الصورة
ولذا تحصل في هذه المادة وهذه وهذه وتصير بسبب حصولها في كل
مادة شخصا فيصير متكثرة الاشخاص ولا يقتضي ما ذكره ان فردا من
الطبيعة اذا وجد كان يمكن ان يصير فردين بل نقول لا معنى لهذا — وهو ظاهر
اصلا اذ كيف يمكن ان يكون فردا بعينه يصير فردين بل نقول
ان على تقدير صحته ليست ايضا لا ينفع في المقام اذ غاية ما يلزم منه جواز
ان يصير فرد فردين وهو غير نفس الانقسام اذ في الانقسام لم يصر فرد
فردين بمعنى ان يصير فرد واحد هذا الفرد وذلك الفرد بل ينفصل
الى هذا والى هذا وهذا ليس مما لزم مما سلمنا كما لا يخفى وايضا نقول
لو صح ان طبيعة واحدة اذا تكثرت جاز ان يطرء الوحدة والكثرة على
على فرد منه مع بقائه بعينه فهذا مما يضرهم في اثبات الهيولى وينقضها
نفسه اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فيصح ان يصير
فرد منها فردين ويطرء عليه الوحدة والكثرة مع بقائه في المحل مع
انهم يقولون ان الصورة الجسمية الواحدة اذا طرء عليه الكثرة لا تبقى
بعينها ونقول بقائها فينهدم بنيان اثبات الهيولى فان قلت ليس مراده — بعينها صح
بقاء الموضوع بعينه بقاء اصل الطبيعة وعبر عنه بالموضوع لا بقاء فرد منها
قلت على هذا ليس حاصل الكلام الا ان الطبيعة يمكنها بسبب عروض ان يصير

فردا

فردا او بسبب آخر فردا آخر وهكذا وهذا امر التكثر الفطري والانفصال الخلقي
الذي ذكر المورد وانه ليس بمفيد في المقام وكان القائل بعد ان يثبت
انفصالا ويكثر آخر كان نافعا في اثبات المرام ورجع الكلام آخر الامر
الى تسليم ما اورده المورد فليس دفع الايراد فتثبت ثم قيل ويمكن
ايضا ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل والتكاثف
الحقيقيين كما يدل عليه ان هذه الا دبان كل من هذه الاجسام
ان كان بسيطا وطبيعة واحدة يكون كبر ان الشكل فيحصل بينها فرج
خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لم يكن
متصلا واحدا والمفروض ان كلا منها متصل واحد بعضد
ايضا اجزاؤها متداعية الى الانفكاك وان رجع الى احيازها
واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء انتهى
ولا يخفى ان قبول التخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يدل على جواز
الانقسام ولو قيل على ما نقلنا سابقا من ان الشيخ ان يطبع الشكل قطع الا
فقد عرفت ما فيه ثم لزوم الخلاء اذ يجوز ان يخرج بعض هذه الاجرام
عن شكله قسرا على سبيل التعاقب لان يكون الخروج دائما في بعض
خاص ودوام القسر بهذا النحو امتناعه ممنوع مع ان في اصل امتناعه ايضا
كلاما فافهم وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات
انفسها او شيء يعرض للاتصال او الظاهر ان مراده بالاتصالات
انفسها هي الصور الجسمية على ما يشير اليه قوله بعد ذلك فعن الاجسام
اذ ان شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من
المقادير المحدودة فحاصل كلامه ان الابعاد هي اما نفس الصور التي
هي الاتصالات بناء على عدم تحقق بعد في الجسم غير الصورة الجسمية او

الطبيعي لضرورة الخلاء ولزوم القسر الدائم ثم اذ يجوز ان يخرج هذه الاجرام عن شكلها صح

امر

شيء يعرض لتلك الصورة بناء على كون التبدل في اجزاء الجسم عند الصورة على ما يتبدل
عليه بتبدل الابعاد الشخصية مع بقاء صورتها الشخصية وقد نبه على ما تحقق
انما يتعلق بالشكل الاخير اى سيتحقق انها عارضة للصورة الجسمية
لا لنفسها بناء على التبدل الذي ذكرنا او يتعلق بمجموع الشقين
اى سيتحقق ان في هذين الاحتمالين ولا يحتمل سواهما من كونها
معروضة للاتصال وقد قيل في هذا المقام مبنى لما ثبت ان كل جسم
من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظاهر منه ان صورة
كل جسم والابعاد المقدارية قائمة لا بانفسها بل في شيء آخر
هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس
الاتصال لانه ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكم واما اشياء
عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل الجوهر فانك قد
علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو ليس من مقولة المضاف فيطلق
على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يتشارك اجزاؤه في حدود
مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا
اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى
عارضا لها وكانت تلك الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة
قابلة لهذا الانفصال ومقابلة في ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات
الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى الآخر الجوهري كانت
متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست بذاتها قابلة لنفسها لهذا الاتصال
ومقابلة اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا المقابل لنفسه وعلى اى الوجهين
ليست الابعاد الكمية مما يعرض لها الاتصال والانفصال دون المعنى الحقيقي
لانه ان كان المراد الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر يعرض وان كان المراد

لا بالمعنى الاضافي م

الاتصال

الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فكان لفظ الابعاد اسم
لنفس الكميات الاتصالية لا للامور التي هي معروضة للاتصال لان
تلك الامور هي ذوات الابعاد لا الابعاد بانفسها وتحقيق ان الشيخ
هذه المعاني في المقالة الثالثة انتهى ولا يخفى بان تعبير الكلام الشيخ
بما لم نحمه كلامه الاجزاء الذي نقلنا انفا وان الموافق له هو التوجيه الذي
ذكرنا ثم ما ذكره من معنى الاتصال وان احدهما فصل الكم و
الآخر فصل الجوهر فقد تكلمنا عليه فيما مضى بعض الكلام ولا باس
بان نعيده ونزيده ههنا ايضا فنقول ان تشارك الاجزاء في
الحدود كما انه يتحقق في الصورة الجسمية ايضا ولا اختصاص له
بالكم الا ان يقال كما قلنا بما ان المبدئية والمنتهائية الماخوذ بحسب
في اشتراك الحد بتلك الحيثية بالمقدار اذ هما باعتبار الامتداد
لا لنفس الممتد وكذا كون الشيء قابلا للابعاد الثلاثة يتحقق في الجسم
التعليمي ايضا الا ان يراد بقبول الابعاد عروض الامتداد او
ح حينئذ فصلا للجوهر لا يخفى ما فيه وكيفما كان نقول ان المعنى الذي
كان فصلا للجوهر وكان زائلا بالانفصال لا ندري انه اى شيء اذ لو
كان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بكشيدگى فهو الكم على ما عرفوا
به ايضا وان كان المراد هو كونه ذا اجزاء في ذاته على ما
حققنا سابقا مع الاغماض عن كونه فصلا اذ الظاهر انه موجود
في الكم ايضا وانهم لا يجوزوا الحقيقي فصل الجوهر في العرض بقول
ان هذا المعنى ظاهر انه لا يزول بالانفصال والاتصال وان اريد
به كونه ذا اجزاء في ذاته مع المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بيوستگى كما ذكرنا من قبل فنقول ان القدر المسلم ان كل

جسم معزل لابد ان یکون آن اول وجوده فیه اجزاء بالفعل متحیزه
فی نفسه متصله بهذا المعنی والا لکان فی نفسه من قبیل المجردات او
اجزاء لا یتجزی واما انه بعد وجوده لابد ان یکون بهذا الاتصال و
اذا عرض له الانفصال یصیر متعددا فلا نسلمه بل یجوز ان ینفصل
وکان باقیا بعینه لابد لنفیه من دلیل ودعوی البداهه فیه والقول
بان الشی لا یکون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه کلام لا دخل له فی
المقام اصلا اذ نقول ان هذا الامر الذی له اجزاء فی ذاته ومتصل فی
ان اول الوجود قابل لهذا الامر ومقابله بل لیس هذا الامر الذی ینفصل
فی آن اول الوجود ای فی الی ... بعد ... یجوز ان
یعرض له الانفصال ... ولیس ذلک
من قبول الشی لنفسه ولمقابله فی شی کما لا یخفی وایضا نقول ان
الامتداد بعروض الانفصال ای وجه له فان کان وجهه تحقق
الاتصال الذی هو فصل الکم بالمعنی الذی ذکره هذا القایل فظاهر ان
هذا المعنی لا یبالی الانفصال اصلا ضرورة انه اذا کان الجسم
مرکبا من اجزاء لا یتجزی کان له الامتداد بهذا المعنی قطعا وکذا الجسم
المرکب له الامتداد بهذا المعنی البته ولو قیل ان الاشتراک فی الحد
هو ان یکون حد واحد فی الواقع بحیث یصلح لان یصیر مبدا لهذا الجزء
ومنتهی لاخر وبالعکس وفی صورة الانفصال لیس حد واحد فی
الواقع کذلک بل لکل جزء مبدا ومنتهی علیحده ولکن یتداخل
مبداهما ومنتهاهما نقول من البطلان ما یوخذ فی الکم المتصل
المقابل للمنفصل لیس الا الاشتراک فی الحد الذی لا یوجد فی الکم وما سوی العدد
ذلک لیس ماخوذا فیه بل هو امر زاید فی الاعتبار حتی ان الاجزاء

انی



التی لا یتجزی ایضا یحکم العقل بمباینه مقدارها لما دکانه مبدا لطال
الجزئیت ان الامتداد لابد ان یکون حدوده متحدة فی
الواقع وکان متصلا کالصورة الجسمیة واللازم ان یکون الجسم
مرکبا من الاجزاء التی لا یتجزی فاتحاد الحدود فی الواقع حقیقة هو
نفس الاتصال لیس المقصود بل هو معنی متحقق فی المقدار ایضا ومن العجب
ان هذا القایل سیعترف بعد هذا بان کون الجسم واقعا فی جهة
من الجهات بتبعیة المقدار ولا ندری انه علی هذا ای شی یبقی من
معنی الاتصال مع الجسم یکون ذاتیا له ومنافیا للانفصال و
زایلا عنه طریانه اذ هو یلزم ان لا یکون ذا اجزاء ایضا فی نفسه
فکیف یاتی له دعوی اذ ظاهر ان ذا الاجزاء فی نفسه یکون متحیزا
وفی جهة من الجهات بالذات لا بتبعیة شی اخر وانکاره
مکابرة صرفة ویرد علیه ایضا ان مثل هذا الانکار ان یکون
مرجوعا للاتصال الکمی علی ما ادعاه سابقا کما تقدم والاحصل ان
اعترافه هذا ایضا ... ادعاه سابقا ... علیه ایضا فانه
ظاهرة بحیث لا مجال للارتیاب فیه فافهم وتثبت فان المقام
من مزال الاقدام والشی الذی هو الاتصال نفسه او
المتصل بانه اه کان المراد بالاول الصورة وبالثانی المقدار
او المراد بکل منهما الامران جمیعا وحاصل الکلام ان الصورة
والمقدار سواء قلنا انها نفس الاتصال او انها متصلان لا انها
یستحیل ان یبقیا بعد الانفصال وانت بعد احاطتک بما
ذکرنا انفا خبیر بما فی هذا الکلام اذ نقول ان کونها نفس الاتصال
ظاهر انه لا معنی له بالمعنی الذی نفهمه من الاتصال من الامتداد

بعد ذلک

الذی یقولون فی الصورة الجسمیة او
ملزوم له وهذا ایضا مما یؤید لما قلنا هذا
الاتصال الذی فی الصورة
صح

وكونه ذا اجزاء والذي يتوجه عليه انه ان اريد المعنى الاول فلنبين [?] حتى ينظر
فيه ولا كونه متصلا بهذا انه فان اريد كونه موصوفا حقيقة بالاتصال
لا موصوفا بالعرض فان اريد بالاتصال الامتداد فلم لا يمكن
لا يجري نفيا انه ظاهر ان عند الانفصال الامتداد باق بحاله كما ذكرنا
وكذا ان اريد به المعنى الثاني وان اريد به المعنى الاخير فلا نسلم
ايضا انه موصوف به حقيقة لكن لا نم ان الموصوف الحقيقي
للاتصال لا يمكن ان يعرضه الانفصال وهو ظاهر وان اريد به
ان ذاته مقتضي للاتصال فبطلان المعنيين الاولين غير مجد
واما المعنى الاخير فغايته ما يلزم ان الجسم المفرد يقتضي بذاته
ان يكون آن اول وجوده متصلا بهذا المعنى لكن لا يلزم
بعد ذلك ان يبقى اتصاله الى حين جاء الانفكاك [?] فلم
يلزم ان ينقسم الى متصلين او متصلات لا ان ينفصل الى لا
انفصال فيه بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وليس يدعى ان بعض
ما ادعيه البيان فبطل ذلك البعد وحصل بعدان
او ان قد عرفت ما في بطلان ذلك البعد فان قلت لا شك
ان البعدين الاخرين موجودان بالفعل متصلان ولا نفاذ [?]
بينهما وايضا اذا وجد جسمان منفصلان ابتداء ولا شك
ان هذين الشخصين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال
وظاهر ان المجموع ليس الا هذين الشخصين فهو ايضا حادث بعد
الانفصال فظهر انه لو لم يكن امر آخر لزم ان يكون التفريق اعداما
بالمرة قلت اما اولا فلانا لا نم ان هذين الشخصين حدثا بعد الانفصال
بل هذان الشخصان كانا موجودين بنحو اجزائي بالفعل قبل الانفصال

لكن



لكن لم يكن لهما انفراد واستقلال وبعد الانفصال حصل لهما الانفراد
والاستقلال واما ثانيا فلانا سلمنا انهما حدثا بعد الانفصال لكن
ظاهر انهما لم يكونا معدومين صرفين لانه خلاف البديهة ومن
يقول به فهو مباهت بل كانا موجودين بنحو ما وبالقوة و
حال الانفصال صارا موجودين بنحو اجزائي بالفعل ونحن نقول
ان المتصل الاول يمكن ان يكون قد عدم وصار هذان الجزءان
الموجودان بالقوة موجودين بالفعل ولا يلزم وجود شيء آخر
اذ يكفي لعدم الانعدام بالمرة كون الجزئين الكائنين بالقوة حال الاتصال
كائنين بالفعل وهو ظاهر ولو قيل ان الجزئين كانا موجودين
بوجود الكل فاذا سلمت ان الكل قد انعدم فلا بد من القول بعدمهما
ايضا فلم يبق الا حدوث امرين آخرين ولزم الانعدام الصرف نقول
لا نم ان وجود الجزئين بوجود الكل يستلزم انعدامهما بانعدام الكل
انما ذلك اذا لم يحصل حين انعدام الكل وجود الاجزاء بنحو آخر و
هنا قد حصل لها وجود بنحو اجزائي بالفعل ويمكن ان يقال انه لم يعدم
ايضا لانه قد حصل له وجود بنحو آخر بانه ان المتصل الواحد حال
الاتصال كان موجودا مستقلا وكانت الاجزاء موجودة بوجوده
بالقوة وبعد الانفصال صارت الاجزاء موجودة بالاستقلال
وصار الكل موجودا بوجودها على عكس الحالة الاولى ولو قيل ان
تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات فهو ممنوع في مثل هذا التبدل
الذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر ومن القوة الى الفعل هذا كله
مع ان الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى و
نافيه وهم ايضا لا بد ان يلتزموا بعض ما ذكرنا مع التزام امور اخرى

بشهد الحس والبديهة ببطلانها كما بيناه في تعليقاتنا على شرح الاشارات
ومن اراد التفصيل فليراجعها وكذلك اذا احدث
الفصال اي كان جسمان منفصلان فصارا متصلا واحدا
فح نقول بطل المتصلان الاولان وحصل متصل اخر من كتم
العدم فلا بد من امر باق لئلا يلزم الانعدام بالمرة فان
قلت نقول في هذا الحال ايضا لم لا يجوز ان يقال ان الشخصين
الاولين لم ينعدما بل هما موجودان لكن بطل انفرادهما و
استقلالهما او يقال انهما صارا موجودين بنحو اخر او لم يكن
او لا موجودا بل صار موجودا اذ الكل مع اشتراك الالزام
ايضا كما ذكرنا ففي الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال
والانفصال اراد بالموضوع المحل لا المعنى المصطلح وهو شائع
في كلامهم ولا حاجة الى ما قيل وانما قال انه موضوع مع ان
الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية لانها باعتبار
وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار
تحصلها بتلك الصورة مادة انتهى مع انه على هذا التجشم لا
يوافق الاصطلاح ايضا كما لا يخفى وايضا فان الجسم من
حيث هو جسم او برهان اخر على وجود الهيولى حاصله ان
الجسم من حيث له صورة الجسمية امر بالفعل وطاء له مستعد
لاشياء كالصور النوعية وغيرها ولا يمكن ان يكون الشيء من
حيث هو بالفعل بالقوة فلا بد ان يكون في الجسم شيء اخر به
يكون بالقوة وبالصورة يكون بالفعل ولا يخفى سخافة هذا البرهان
لان الشيء لا يجوز ان يكون بالفعل شيئا وكان بالقوة ايضا

والمجموع ايضا كان اولا موجودا بنحو وصار موجودا بنحو اخر صح

ذلك الشيء مثلا يكون صورة بالفعل وصورة بالقوة لان الشيء
الكاين بالفعل لا يجوز ان يكون له قوة شيء اخر واستعداده
كما فيما نحن فيه اذ ليس فيما نحن فيه الا ان الامر الكاين بالفعل
الذي هو الصورة مستعد لان تقوم بها الصور النوعية والاعراض
اذ استحالة هذا الامر الذي سبيله البهاء والعجب من هؤلاء الاعلام
انهم يكتفون في المطالب البرهانية بمثل هذه المقدمات الواهية
ولا يمكن الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو ومن حيث
هو بالفعل شيئا اخر اي لا يمكن الشيء الواحد من حيث هو بالقوة
شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا اخر بل لا بد ان يكون القوة
للشيء والفعل للشيء اجزاء اي لا بد من امر يكون فيه فعل وقوة كي
يكون قوته باعتبار امر وفعله باعتبار امر اخر فيكون فيه شيئان
وقد عرفت ما فيه وقد قيل في هذا المقام وتلخيص هذا البرهان البيان
على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته و
كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة
ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان القابل
للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء
من الجسم الموجود بقابل للشيء انتهى وفساده ظاهر لان كبرى القياس
الاول ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون بالقوة من هذه
الجهة فهو مسلم لكن لا يجدي اذ صغرى القياس الثاني ح ان اخذت
بمعنى ان القابل ليس له الفعلية اصلا فساده ظاهر وان اخذت
بمعنى انه بالقوة بالنسبة الى المقبول فمم لكن لا ينتج وان اريد بها ان
ما يكون بالفعل لا يكون قابلا اصلا فبطلانه ظاهر ثم قيل متصلا بما نقلناه

بهام

لزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور
كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا و
الاول باطل والا لزم ان يكون اذا انعدم الاتصال الجوهري
فهمنا انه استعداد لامور كثيرة ولم يمكننا نفعل هذا الاتصال و
نعقل هذه الاشيا وليس كذلك والثاني لا يخ اما ان يكون امرا قائما
بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان
جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف
الاعراض والثاني لا يخ اما ان يكون حاملة الاتصال الجوهري او شيا اخر
والاول باطل والا لصح ان يبطل عند وجود ما يقوى عليه فوجب ان
يبقى مع الانفصال وذلك من ذات القابل يجب وجوده مع
المقبول فهي قائمة بشيء غير الاتصال مغاير من الاتصال والانفصال و
غيرهما من هيئات وصورة غير متناهية وهو الهيولى انتهى ولا يخفى ما في
حصول هذا التوضيح للدليل الذي ذكره الشيخ اذ الظاهر انه لا ربط بينهما اصلا
ثم قيل بعد ذلك وههنا ابحاث الاول ان قولكم الجسم او الاتصال
من حيث هو جسم واتصال ليس قوة على امر فمكل لا يلزم ان لا
يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال
موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال كان هذا
رجوعا الى الحجة السابقة وان قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال
وهو شيء متحصل لكان شيء واحد بالقوة و بالفعل معا وهو ممتنع قلنا لا نسلم
امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شي
واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء اخر فامتناعه





غير مسلم فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى
شيئين ما بان يكون من جهة الفعلية ذاته ومن جهة القوة عدم شي اخر
عنه والمنافاة بين وجود شي وعدم اشيا كثيرة عنه فالغلط
ههنا نشا من اهمال الحيثيات ومن استعمال ما بالذات مكان ما بالعرض وفي
موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل بمعنى القوة والامكان
هو بعينه منشا القوة والامكان انتهى ولا يخفى ما في قوله كان
هذا رجوعا الى الحجة السابقة اذ يجوز الفرق بينهما بان بنى الحجة
السابقة مبناها على ان الجسم لا ينعدم بالمرة عند الانفصال و
الصورة ينعدم بالانفصال فلا بد من وجود شي اخر وهذه
الحجة على ان قوة الانفصال لا يجوز ان يكون في الصورة اذ
القابل لا بد ان يجتمع مع المقبول والصورة لا يبقى مع الانفصال
ولا يخفى ما بينهما من الانفصال لكن لا يذهب عليك ان حمل كلام
الشيخ على هذا الوجه مما يابى عنه العبارة جدا الا انه لا يبعد حمل عبارته
الاولى على هذا الوجه ثم هذا الوجه ايضا ضعيف من وجهين احدهما
ما تقدم من ان الصورة لا تنعدم عند الانفصال والاخر انا لا نسلم ان
ما يمكن ان يطرأ عليه شي يجب ان يكون باقيا معه ولو ادعى انه
لا بد من وجود شي يكون قابلا للانفصال بمعنى ان يعرضه ويقوم به
فهو ايضا ممنوع بل غاية ما يلزم ان هذه الصورة يمكن ان ينفصل بطريق عروض
الانفصال على سبيل الطريان لا على سبيل العروض ثم قيل متصلا بما
نقلنا والجواب ان كل صفة ذاتية سواء كانت لها صورة وجودية او لا
لا بد لها من منشا لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها و
ذلك المنشا والمنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته موصوفا بتلك

الصفة بل يكون موجبة يجب ان يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء كون في
ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته يجب ان يسلب عنه الشجرية
والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه
زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن نفيها من غير نقل سلب
شيء من الاشياء فحينئذ لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذا الجسم بما
هو جسم له في ذاته كثير سلب من الاشياء وليست الجسمية بعينها
معناها معنى سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من نفيها نفي ملكة
السواد وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه الموجودات وكذا الجسم
بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما به هو موجود بالفعل
وهو صورته ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة وهو مادته وجهة نقصه
وقصوره لكن يجب ان يعلم هيهنا انه فرق بين العدم المحض وبين
العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون و
نظايرها فاذن مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل
متلزم بحسبها تركب الموضوعات من مادة وصورة وهي التي من شان
موضوعاتها ان تخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية
التي ليس لها الا نفس انتزاع وتخصيص فلا يوجب شيء منها التركيب الخارجي
بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسيط الحقيقة
واجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب عدم فهو كل الوجود و
كله الوجود انتهى ولا يخفى ان في هذا الجواب من سخافة لا يخفى لان وجود
منشأ الانتزاع للصفة الواقعية مسلم لكن لا يلزم ان يكون هو الصفة بعينها
بل ذلك ما لا مرية فيه اصلا ونقول ان منشأ الانتزاع هو نفس ذات
الصورة الجسمية وبعض ذات زيد مثلا ثم القول بان الهيولى ما معناها سلب

الاشياء كما انه ايضا مما لا محصل له وكيف يعقل كون امر موجود جوهري
نفس السلب والعدم وايضا اذا كان معناها سلب الاشياء فالصورة
الجسمية مثلا اذا كان هيولاها سلب الصورة النوعية والاعراض
فاذا خرج شيء من تلك الصور والاعراض من القوة الى الفعل
يلزم ان يصير هيولاها معنى اخر وهو سلب اشياء اخرى غير ما خرج من
القوة الى الفعل وهكذا فيلزم ان يكون لها هيولات غير
متناهية اما مجتمعة واما متعاقبة وكل منهما باطل عند فهم فهاهنا خبط فيه
وبالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش والاضطراب ولا يتبدل على
عقولنا فلعل فهمها لا بد من طبع غريب وذهن عجيب لا يناسبه
طباعنا واذهاننا وليس معنى جوهريتها الا انها اه لا يخفى ان
كون حقيقة الجوهر هو معنى الامر وسلب الموضوع مما لا صحة له على
راي الشيخ من ان الجوهر جنس لماهية لان معنى الامر والشيء و
نحوهما من الامور العامة الاعتبارية الانتزاعية والسلب
بطريق الاولى فكيف يمكن ان يكون مجموعهما جنسا للانواع
المحصلة الموجودة ثم لو قلنا ان ليس مراد الشيخ ان حقيقة الجوهر
هو الامر والسلب بل مراده ان معنى الجوهر شيء هذان الامران
وجه له وحكاية عنه فح لا يلزم منه ان لا يكون الهيولى شيئا
معينا بالفعل وكيف يمكن ان لا يكون امرا موجودا ممتازا في
الخارج على ما هو ظاهر راي الشيخ من ان الهيولى والصورة موجودتان
في الخارج بوجودين ممتازين احدهما حالة والاخرى محل ليس
امرا معينا بالفعل نعم لو قال احد بانهما في الخارج متحدان في
الوجود لكان له ان يصح القول بان الهيولى ليس شيئا معينا

وكذا الاظهر وجه صحة لقوله ان فصل الهيولى الاستعداد لان الاستعداد
امرا اضافي اعتباري وكيف يجوز ان يكون فصلا لامر موجود
خارجي ولو قيل ان الاستعداد وجه الفصل وعنوانه فذلك مما
لا يجدي في المقام وبالجملة القول بان امرا موجودا في الخارج محصلا
ليس امرا معينا بالفعل ومعناه السلب والعدم او الاضافة وكونها شيئا
بعينه فهو علينا ونرى القول به عجيبا جدا ولعل لا سبيل اليه عقلنا صح
فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى اه يمكن توجيه الجواب
بوجهين احدهما ان الهيولى ليس شيئا بالفعل فلا يرد نقضا على ما
ذكرنا اذ حاصل ما ذكرنا ان الجسم حيث الصورة شي بالفعل
ومع ذلك مستعد لامر شتى فاستعداده لا بد ان يكون
لامر اخر اذ لا يمكن ان يكون الاستعداد من جهة الفعل فالهيولى
اذا لم يكن شيئا بالفعل بناء على انها عين الجوهر المستعد لكذا او كذا عبارة صح
والجوهرية امر عام وامر سلبي وهما لا يصيران سببا للفعلية وكذا
فصله الذي هو الاستعداد لا يصير سببا للفعلية لم يكن نقضا على
ما ذكرنا وهو ظاهر وثانيهما ان الهيولى فعليتها بانها جوهر مستعد
واذا كان فعليتها بالاستعداد فلا يرد اذ لم يدع ان ماله فعلية نقضا صح
وقوة مغايرة للفعلية فلا بد فيه من امرين واما فعلية القوة فلا
هذه العبارة كانها اقرب من الوجه الثاني وقوله بعد ذلك ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة كانه اشبه بالوجه الاول
ولنسبة الهيولى الى هذين المعنيين اه لعله بعد ما قرر جواب النقض
بان الهيولى ليست شيئا بالفعل او ليست شيئا بالفعل لكون
فعليتها عين القوة وحقيقة الجوهر المستعد اشتر بانه يجوز ان

بل اذا كان فيها الجوهرية والاستعداد فلا يكون فيها بازاء كل
منهما امر فيلزم التركيب فقال ان نسبة الهيولى الى هذين
الامرين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل من نسبة
المركب الى جوهر هيولى وصورة وقد قيل في هذا المقام بعد ما قال
ان الجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل و
بينه وشرحه بانها جوهر مستعد وليس شيء من هذين الامرين يصير
سببا للفعلية بيان وشرح بالغ والوجه الثاني ان اختلاف
الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما كانت
الحيثيتان متمايزتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون و
التقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني فقط
وهو عندما كانت الحيثيتان متحدتين في الوجود كالماهية والوجود
وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا نسبتهما الى الهيولى
كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ الشبه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي
محصل للجنس له نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة المتأصلة
في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه يشبه
بالفصل لكونه جزءا خاصا بمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا جوهر
مستعد انتهى وفيه نظر اذ ان حقيقة الايراد والنقض كان ان
الصورة كما انها بالفعل صورة فلها استعداد وبذلك يكون
ان لا بد لها من امر اخر كذلك الهيولى بالفعل هيولى او كل
شيء هو بالفعل ذلك الشيء ولها ايضا استعداد فلا بد لها من امر

اخرج الانتجه لصلا في مقابله ان حيثية الجوهرية والاستعداد لا يوجبان
التركيب الخارجي لانهما مجتمعان والحيثيتان اللتان يوجبان التركيب
الخارجي هما الحيثيتان اللتان لا تجتمعان كالحركة والسكون وهو ظاهر
وايضا لو صح هذا الجواب يبطل اصل استدلال الشيخ اذ الحيثيتان
اللتان في الصورة ايضا لا يتنافيان اذ هما كونها صورة وكونها مستعدة
وهاتان لا تتنافيان كما ان الجوهرية والاستعداد والهيولانية
والاستعداد لا يتنافيان ولو قيل ان الصورية فعلية فهي تنافي
الاستعداد بخلاف الجوهرية والهيولانية اذ ليس فيهما فعلية فرجع
الى الجواب الاول فالصواب في توجيه كلام الشيخ ما ذكرنا فتدبر
فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة
الى مادة هذا التفريع على كل من الدليلين اما على الدليل الاول فظاهر ان ما يقبل
الفصل لا بد له من محل وقد ثبت سابقا ان طبيعة الجسمية بما هي
طبيعة جسمية تقبل الفصل فثبت ان طبيعة الجسمية من حيث هي طبيعة
جسمية محتاجة الى المادة وكذا اما على الدليل الثاني فلما ظهر ان طبيعة الصورة
مطلقا فيها فعلية ولها قوة فلا بد من امرين وقد قيل في هذا المقام و
اعلم ان المنهج الثاني في اثبات الهيولى مشتمل على الدلالة على حاجة الجسمية
بما هي جسمية الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع
الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء
من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في
علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول
وهو برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام
التي قبلها ثم يحتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم





بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى الى شيء في
نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة
صورة الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة اثباته
لكنا نريد ان نستعمل في اثبات الحجة الاولى وتتميمها في بيانه فنقول
ان الطبيعة الجسمية مما لا تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون
بعضها محتاجة الى مادة كما في اجسام القابلة للانفصال وبعضها
غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في اجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف
في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة ليس
يجوز ان يكون محتاجة كالاجناس البسائط الى فصول ذاتية
تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها ثم يمكن ان تحتاج الى
فصول تدخل عليها وتجعلها نوعا كاملا زايدا معناه ووجوده
عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير حيوانا او فلكا او شجرا او
نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ماخوذة من صور مقارنة ايضا للمادة
ولا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمنة في وجود
الجنس التي لا يكون للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا
بواحد منها انتهى وفيه نظر لما علمت ان المنهج الاول ايضا عام الدلالة
ويثبت منه ان طبيعة الجسمية من حيث هي تحتاج الى المادة لا يقال
لعل مراده ان المنهج الاول ليس بعام الدلالة مع قطع النظر عما
ضم اليه من ابطال مذهب ذيمقراطيس فهو في التعميم محتاج الى
ما ذكره الشيخ ههنا واما الى ما ذكره من ابطال مذهب ذيمقراطيس
فكان له في التعميم منهجين اذ نقول مع قطع النظر عن ذلك لا
يمكن اثبات الاحتياج الى المادة بالمنهج الاول اصلا لانه يمكن

اثباته في الاجسام التي قبلت الانفصال دون ما عداها فمع انهم
ذلك يثبت الاحتياج مطلقا وهو ظاهر البطلان وعليه انه اذا لم
يكن يزعم الشيخ انه اذا اثبت امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجسمية
سواء كانت جنسا او نوعا ثبت الاحتياج في جميع افراد الجسم
كيف يثبت الاحتياج في الاجسام التي قبلها ويحتاج في التتميم الى ما ذكره
ههنا اذ لم يثبت بما ذكره في ابطال مذهب ذيمقراطيس سوى جواز
الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية لا وقوعه في الاجسام التي
قبلنا ومع يمكن ان لا يكون الجسمية طبيعة جنسية ويكون فصولها
جميعا مانعة عن الانفصال فلم يثبت الاحتياج الى المادة في جسم اصلا
وهو ظاهر ثم ما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يختلف افرادها في نحو
الوجود ممنوع اذ كما ان الطبيعة الجنسية لها انحاء الوجود باعتبار
الفصول المقسمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة و
كذلك الطبيعة النوعية ايضا لها انحاء الوجود باعتبار التشخصات
المقسمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة و
سواها والتفرقة بحكم الله الهام ودليل اذ البديهة لا تشهد بها بل
تجده فيها وايضا ما ذكره من ان الجنس لا يمكن وجوده في الذهن
الا بواحد من الفصول غير صحيح اذ لا شك في امكان تعقل الجنس
بدون الفصل الا ان يراد بالذهن الوهم لا العقل او يكون
مراده انه لا يجوز ان يوجد في الذهن طبيعة محصلة الا بواحد
منها فافهم     ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها اه قد علمت
ما قيل في توجيه هذا العطف وانه لا يكاد يصح فالظاهر ان يقال في
التوجيه ان الشيخ اثبت في المنهج ان طبيعة صورة الجسمية من حيث هي

صورة



صورة جسمية محتاجة الى المادة كما صرح به بقوله فقد بان من هذا
اه ولما كان بعد ذلك مظنة ان يتوهم انه يجوز ان يكون بعض
افرادها غير محتاجة الى المادة ام لا بين انه لا يجوز ذلك اذ
الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وما يلحقها يلحقها على انه شيء خارج من
طبيعتها لا منضم فيها كالفصول فلا يجوز ان يصير سببا لتخلف
مقتضاها فلا بد ان يكون كل جسمية محتاجة الى المادة فقوله و
لان اه دليل مقدم على المدعى وهو قوله في اخر الفصل فلا يجوز
اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة اه هذا هو الظاهر من
سياق كلامه وفيه انه بعد ما ثبت ان طبيعة الجسمية محتاجة الى
المادة من حيث طبيعتها فلا حاجة الى اثبات نوعيتها في تعميم
الاحتياج في الافراد لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يجوز تخلفه
في افرادها سواء كانت نوعية او جنسية وما يتوهم انه يجوز ذلك
في الجنسية دون النوعية توهم فاسد وليس الشيخ لدفع هذا التوهم
الذي يبين العموم وعلى سبيل التنزل والاستظهار تعرض لاثبات
نوعية هذه الطبيعة ونفي جنسيتها مع ان هذا المعنى ايضا مسئلة
مهمة يعلم بها تعريبا فافهم     وبيان هذا هو ان الجسمية اذا اخذت
اه محصل الدليل الذي ذكره الشيخ ان كلما يحكم العقل بانه يجوز
ان يكون موجودا في الخارج بانفراده اي من دون انضمام معنى
اخر اليه في الوجود بان يكونا موجودين بوجود واحد لا بان يكونا
متقارنين في الوجود فهو معنى نوعي وان لم يجوز ذلك بل يحكم
بانه لا يمكن ان يوجد في الخارج قابل القسمة مفردا من دون ان
يكون الخطية او السطحية او الجسمية موجودا بوجوده وكالعدد

لم يوجد في الخارج الا بان يوجد معنى
اخر ايضا بوجوده فهو معنى جنسي كالمقدار
فان العقل يحكم بانه لا يجوز صح

فانه لا يجوز ان يوجد متميزا بدون الاثنينية او الثلثية او غيرهما او
ما لو شك فيه ويشهد به الفطرة السليمة ثم نقول ان الجسمية فقط الصورة
او المادة مع الصورة الجسمية 2 لا شك ان العقل يجوز ان يكون
موجودا في الخارج طبيعة قائمة مشارا اليها ممتازة بدون انضمام
معنى اليه في الوجود بالمعنى الذي عرفت وما يجتمعهم الامور
المغايرة سواء كانت صورا او اعراضا فانها يجتمعهم خارج
انما يكون وجودها غير وجوده ويكونان موجودين بوجودين
متغايرين لا بوجود واحد وهذا ايضا كانه ظاهر جدا وان لم يكن في
مرتبة ما قبله فثبت بهذا ان طبيعة الجسمية سواء اريد بها الصورة
فقط او الصورة مع المادة طبيعة نوعية واختلاف افرادها بالعوارض
دون الفصول فان قلت الطبيعة النوعية لا بد ان تحمل على افرادها
المتشخصة وظاهر ان في التشخص معنى اخر سوى الطبيعة والا لم يحصل
الامتياز بين الاشخاص ولا بد ان يكون هذا المعنى منضما في النوع
لا مقارنا له كالفصل بالنسبة الى الجنس والا لكان كالجزء من
الشخص والجزء لا يمكن حمله على الكل على ما صرح به الشيخ في مواضع
فثبت ان المعنى النوعي ايضا لا يمكن ان يوجد في الخارج
ممتازا مشارا اليها بدون انضمام معنى اخر اليه في الوجود بمعنى كونهما
موجودين بوجود واحد فبطل الفرق الذي ذكره الشيخ بين الجنس
والنوع قلت يمكن دفعه بوجهين احدهما ان يكون مراد الشيخ
ان كل ما لا يكون وجوده في الخارج 2 والمنضم الى النوع بهذا المعنى 2
الوجود هو التشخص الذي هو امر سلبي لا كلي ما فانه لا شك ان في 2
الجنس لا بد من انضمام معنى اليه وفي النوع لا ينضم معنى اخر اليه بل

الصورة

قائما مشارا اليها بدون انضمام معنى
كلي في الوجود بالمعنى المذكور فهو
الجنس صح صح

بين المعنى الحاصل في افراد النوع الامر من واحد واختلاف الافراد
انما يحصل بمجرد الوجود واما ما ان النوع تمام حقيقة افراده و
الجنس جزء حقيقة افراده وتحقيق كون المعنى واحدا مع اختلاف
الاشخاص يحتاج الى مزيد دقة وتامل وقد بسطنا الكلام فيه
في تعليقات شرح الاشارات وعلى هذا المعنى لعله في قول الشيخ
الجسمية اذا خالف او يحمل اما على المعنى لغة الكلية او المعنى لغة حسب
المعنى فافهم     فاما ما يعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي
كالجنس وفي بعض النسخ كالمادة والظاهر هذا اذ الصورة
لا وجه لها في هذا المقام وحاصل كلام الشيخ ان ما ذكرنا من ان
الجسمية يجوز ان يوجد في الخارج طبيعة قائمة محصلة بدون
انضمام امر اليه في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد
هي الجسمية التي كالمادة لا الجسمية التي كالجنس اذ الجسم الذي هو
جنس لانواع الاجسام المختلفة والجسمية التي كالمادة هي المأخوذة
بشرط لا اي بشرط ان لا يكون شيء من الصور النوعية منضما فيه
في الوجود بل الجسمية فقط سواء اريد بها الصورة الجسمية فقط او
الصورة مع المادة وقد عرفت الفرق بينهما في البرهان اي بين
الجنس والمادة بان المادة هي المأخوذة بشرط لا وسيأتيك
ايضا ايضاح وبيان لهذا في الفصل الثالث من المقالة الخامسة
في هذا الفن الذي نحن بصدده وههنا اشكال وهو انه قد تقرر
عندهم ان الكليات الخمس كلها من وصفها هو المأخوذة لا بشرط
لا فحينئذ لا يتصور ان يكون الجسم المأخوذ بشرط لا جنسا فاي معنى
للكلام في انه جنس ام لا وايضا كيف يمكن ان يكون المأخوذ بشرط

لانوعا على ما قرره ولو قيل المراد بكونه جنسا ام لا انه هل هو طبيعة
جنسية بمعنى انه اذا اخذ لا بشرط يصير جنسا او انه طبيعة نوعية
بمعنى اذا اخذ لا بشرط يصير نوعا على هذا الاشكال اصلا من الوجهين
فنقول هذا ايضا مما لا يصح لان الشيخ صرح بان الجسم الماخوذ لا بشرط
جنس لنقول ان كلامنا ههنا ليس فيه لانه جنس بل الكلام فيه ماخوذا
بشرط لا فلا يعقل هذا التوجيه اصلا وحل الاشكال موقوف على تمهيد
مقدمة هي ان الاخذ بشرط لا ولا بشرط انما هو امر اضافي تختلف
بالنسبة الى الاشياء فربما يكون شيء ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى شيء
ولا بشرط بالنسبة الى اخر وعلى هذا نقول حاصل الكلام ان الصورة الجسمية
فقط او هي مع المادة لا يخلو اما ان يمكن ان يكون موجودة في الخارج
بدون ان ينضم اليها المعاني الكلية في الوجود بالمعنى الذي عرفت من
اتحادهما في الوجود او لا يمكن فان لم يمكن كانت الصورة الجسمية
وحدها او مع المادة طبيعة جنسية بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة
الى تلك المعاني فصول لتلك الانواع واذا اخذت بشرط لا بالنسبة
اليها كانت مادة عقلية لتلك الانواع وتلك المعاني صورا عقلية
وان امكن فح كانت الصورة المذكورة طبيعة نوعية بمعنى انها
اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى التعينات والتشخصات التي لا بد
ان يكون منضمة اليها في الوجود بمعنى اتحادها فيه ويكون الافراد
الشخصية يحصل في العقل اليها والى الصورة المذكورة يكون نوعا لتلك
الافراد واذا اخذت بشرط لا بالنسبة الى تلك التعينات كانت
مادة عقلية لتلك الافراد ومع يكون ما به تختلف انواع الاجسام صورا
ممتازة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة ويكون الصورة

المعاني كانت جنسا للانواع البسيطة
التي يحصل في العقل الى الصورة
المذكورة والى تلك المعاني وتلك صح

المذكوره

المذكورة مادة خارجية لها وللانواع الاجسام اما للصور فبمعنى كونها
محلا لها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا ماديا لها وتلك الصورة يكون صورة
للصورة المذكورة وللانواع الاجسام اما للصورة فبمعنى كونها حالة
فيها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا صوريا لها وانواع الاجسام على
هذا يكون مركبة مطلقة في الواقع سواء التي يسمى بسائط في الاصطلاح
والتي تسمى مركبات ثم انهم يزعمون ان الصورة المذكورة على
هذا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصور التي تختلف
بها الاجسام انواعا كانت جنسا لتلك الانواع وتلك الصور
ايضا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصورة كانت
فصولا لتلك الانواع واذ قد عرفت هذا فنقول مراد الشيخ ان
الصورة الجسمية ماخوذة وحدها او مع المادة لها وجود في الخارج
متحصلة ممتازة بدون انضمام معنى كلي اليها في الوجود ومع يكون
طبيعة نوعية بالنسبة الى افرادها الشخصية التي يحصل في العقل اليها
والى المشخصات لا ان لا يكون لها وجود ما لم ينضم اليها معنى
كلي في الوجود حتى يكون طبيعة جنسية بالنسبة الى الانواع البسيطة
التي يحصل اليها والى تلك المعاني الكلية نعم مع ذلك اذا
اخذت لا بشرط بالنسبة الى الصور التي يحلها في الخارج كانت
جنسا للانواع المركبة التي عبارة عن الصورة المذكورة وعن
تلك الصور وعند هذا ظهر حقيقة المقال وانحل الاشكال فتدبر
على انك قد كفيت مانبين تلك الفرق بينهما قبل هذا على
انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من
غير حاجة الى الرجوع الى موضع اخر في مثال الجسم والمقدار

فان للمقدار ربما يشتبه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط و
السطح والجسم اذ لا يحصل في ذاته متقررة الا ان يكون متضمنا فيه ذاتا ما
معنى احد الفصول التي تخصه فاذا انفصل وصار خطا او سطحا او غيرها
فجاز ان يكون نفس مادة الاتفاق نفس مادة الاختلاف في الوجود
واما الجسمية التي يكون الكلام فيها في ما يصح ان يكون موجودا
محصلا يكون مادة لكثير من الانواع لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست
تفتقر الى فصل يحصلها نوعا او يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على
كونها جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة ذات اتصال ولم يكن للوهم تجريد
المقدار عن كل ما يزيد على كونه كما متصلا ذا وضع وليس اذا ضمت
الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت بحيث يحصلها في انها جسمية
حتى يكون وجودها بالاختلاف بين انواعها بعينه هو وجودها
بالاشتراك فيها ولا ايضا اذا اقترنت مع الاتصال الجوهري شيئا
كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا شأنه ان يقوم
منفردا بذاته من انضمام بل العقل ما يجوز وجود الجسمية اعني المادة
ذات الاتصال في الخارج بغير ان ينضاف شيء اليها لكن يحتج ويبرهن على ان
ليس في الاجسام جسم مفارق عن كافة الصور التي كمالات زائدة
على جسمية الجسم وهي مبادي الفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدواب وغيرها انتهى ولا يخفى ان الشيخ ادعى ان
الجسمية طبيعة متحصلة في نفسها لا تحتاج في الوجود الى انضمام شيء اليها
فيه ثم استدرك بان الجسمية التي ذكرنا انها كذلك ليست الجسمية التي هي جنس
للانواع بل الجسمية التي هي مادة يعني الماخوذة بلا شرط بالنسبة الى الصور
النوعية وبشرط لا كذلك وذكر انه عرف الفرق بين الماخوذ بشرط لا

المعاني التي المذكورة



وبلا شرط في البرهان وسيأتي بعد ذلك ايضا فعلى هذا لا بد ان يكون
الفرق الذي علم ههنا من المثال الذي اورده هو هذا الفرق وظ
ان ما ذكره القائل لا ارتباط له بهذا الفرق بل غاية ما يفهم منه الفرق بين
المقدار والجسمية في ان الاول لا يمكن ان يتحصل في الوجود اي الخارجي
بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف الثاني منه وهذا مما لا مدخل له
في المقام والاستدراك الذي هو غرض الشيخ لئلا يعترض عليه ان
ما ذكره ههنا من ان الجسمية ليست بجنس ينافي ما اشتهر منهم انها
جنس للانواع الجسمانية والحاصل ان ما ذكره الشيخ ههنا من المثال
على ما قرره القائل انما يحصل الفرق بين ما هو جنس وبين ما هو ليس
بجنس بسبب اعطاء قانون هو انه هل يحكم العقل بامكان وجود الشيء
متحصلا في الخارج ممتازا بدون انضمام معنى كلي اليه اولا وعلى الاول
لا يكون جنسا وعلى الثاني يكون جنسا والعرض الفرق بين الجسم
الذي حكم الشيخ عليه ههنا بانه ليس بجنس ومعناه الذي هو جنس و
اين هذا من الفرق الا ان يتكلف ويقال اذا عرف الفرق بين ما هو
جنس وما ليس بجنس بالقانون المذكور ههنا عرف ان الجسم
الذي حكم عليه بالجنسية اي معنى هو والذي يحكم عليه بعدمها اي معنى
وفيه ما فيه الا مادة والاتصال لفظ استثناء قوله ليس يحصل
نوعيتها شيئا وكذلك اذا اقترن مع الاتصال شيئا اخر اه
الظ ان مراده بالاتصال الصورة الجسمية وحدها فكان ما ذكره
سابقا على هذا بقوله واما الجسمية التي يتكلم فيها اه بيانا لان الجسم
اي المادة والصورة لا تحتاج في الوجود الى انضمام شيء اخر اليه
فيه حتى يثبت به انه ليس بطبيعة جنسية وهذا بيان لان الصورة

الجسمية وحدها ايضا لك ان تدفع تشنيعهم اي انكم قد اثبتم ان الصورة لا يمكن وجودها بدون المادة فكيف تقولون انها في الوجود لا تحتاج الى انضمام شي اليها بيان الفرق بين المعنيين بافصله وعلى مراده بقوله شيا اخر الطاقة الهيولى ويمكن ان يكون مراده بالانفصال لا الصورة الجسمية وحدها بل الجسم وكان ما سبقه هو ان الجسم لا يحصل نوعية شي بنضم اليه سوى المادة والصورة ومراده من هذا الكلام انا اذا اثبتنا شيا للجسم الصورة النوعية على ما برهن عليها وانها لا بد منها في الجسم فلا ينافي ما ذكرنا من ان طبيعة يتحصل بدون شي اخر ولا يخفى ان كلام القايل الذي نقلنا انفا قد يعرض عنه بلوح لك ليفسر هذه العبارات من الشيخ يمكن فيه نشوش لا يعلم انه على اي معنى حمل كما يظهر من التامل فيه فافهم وتلك الفصول فرابيانه له الضمير راجع الى قوله شيا لا يخرج الى ان يصير محصولا اما جزء المقدار اي لا يخرج تلك الفصول وتلك الشي الى ان يصير سببا لحصول تلك الفصل او الى جزء المقدار بل مع الفصل ايضا له مقدار متعين وفي بعض النسخ يخرج بدون لا وعلى المقدار بدل جزء المقدار ومعناه ايضا عين المعنى الاول وفي بعضها لا يخرجها اي لا يخرج تلك الفصل وذلك الى ان يصير سببا حصولها او اجزاء المقدار وهو ايضا متحد معها في المآل فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة اذ قد عرفت سابقا ان في احتياج جميع افراد الجسمية الى المادة كفى البرهان ان الذي ان ذكرها على تقدير تمامها ولا حاجة الى ما ذكره من انها طبيعة نوعية فلا تختلف افرادها في الحاجة وعدمها فان قلت لو قطع النظر عن ان البرهان ابطل ان



طبيعة الجسمية من حيث هي جسمية تقتضي المادة وفرض انه ثبت ان بعض افراد الجسمية محتاجة الى المادة وحال فيها قبل ثبت احتياج الجميع اليها وحلوله فيها بناء على ما ذكره الشيخ من انها طبيعة نوعية وبالجملة هل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة نوعية في محل وبعضها لا في محل ام لا قلت الظاهر بالنظر الى الوجدان وان كان انه لا يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة نوعية في محل لكن لا يخلو اقامة البرهان عليه قيل في هذا المقام لما بين وحقق البرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما لا تختلف افرادها الا بالامور الخارجة فهي نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية محصلة ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فيقول ان الجسمية طبيعة نوعية وكل طبيعة نوعية لا تختلف افرادها في كون الوجود ينتج ان الجسمية لا تختلف افرادها في كون الوجود وصرح باللازم المقصود وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجة الى مادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة حاجة في كون الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا حتى يكون تارة موجودة بوجود رابطي يحل في مادة وتارة يوجد بوجود استقلالي قايم لا في محل والعوارض الخارجية لا يغير نحو وجود الشي النوعي ولا يغير الجسم مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليها طبيعة واحدة نوعية وسبب من الاسباب يجعل المحتاج

فهم

بوجه من الوجوه

الی الماده لا یمکن تجرده عنها سواء کان جسما او شیئا آخر فالجسم وکذا
کل فرد من افراده یکون مفتقرا فی الوجود دائما الیها فکلی جسمیه مع قطع
النظر عن اللواحق المادیه من الکم والکیف وغیرها مفتقره الی الماده
فقد بان ان کل جسم مؤلف من ماده وصوره ومن هنا وقع التنبیه
التنبیه علیها وهو ان الجسمیه یمکن ان یوجد علی وجه یکون صوره
وعلی وجه یکون مرکبا من الماده والصوره کما ان الواحد قد یوجد
نفس الواحد وقد یوجد شیئا ذلک الشیئ هو الواحد فان اخذت
الجسمیه ان یکون نفس الممتد فی الجهات الثلث کانت جسمیه
بحته لا یوجد کک الا فی التوهم وان اخذت شیئا ذلک الشیئ
هو الممتد فی الجهات کانت مرکبه من شیئ وجسمیه بالمعنی الاول محتاجه
الجسمیه بالمعنی الاول الی الماده حاجه وجودیه وحاجتها بالمعنی الثانی
الی الماده حاجه فی الماهیه والقوام وسیوضح لک هذه المعانی فی مباحث
الماهیه حیث یذکر ان الفصل بای معنی فصل وبای معنی صوره وبای معنی
نوع وان صوره الشیئ تمام حقیقه نوعیه حتی انه لو امکن وجودها مجرده
عن الماده لکانت صوره نوعا بسیطا انتهی فقد عرفت ان ما اثبته
البرهان لیس مجرد ان بعض افراد الجسمیه محتاجه الی الماده حتی
یحتاج اتمام المطالب الی ما ذکره ثم ما ذکره من ان الحاجه والغنی نوعان
من الوجود ولا یجوز ان یختلف وجود نوع واحد بالنوع فامر لا
محصل له عند العقل السلیم کما لا یخفی علی من له ذهن قویم وطبع مستقیم
ولا یخفی ان الدقیقه التی ذکرها من ان الجسمیه قد یکون بمعنی الصوره
فقط وقد یکون بمعنی المجموع المرکب من الماده والصوره وان المعنی
الاول یحتاج فی الوجود الی الماده والثانی فی الماهیه والقوام کانها

بل

لیست امرا دقیقا بل ظاهرا وکانها لا یحتاج الی حملها من باب الواحد حیث
یوجد تاره انه نفس الواحد وتاره انه شیئ هو الواحد والعینا
سیذکر بعد ذلک من الفصل بین الفصل والصوره والنوع ومن
ان صوره الشیئ تمام حقیقته کانه لا مدخل لنفی المعنی الذی هو بصدده
وهو ظاهر فافهم ویستحیل ان یوجد بالفعل مجردا عن الصوره ای صوره
ما ای صوره کانت لا خصوص الصوره الجسمانیه وما ذکره بقوله وان بقیت
بعدها ان فارقت او بثبت به انه لا یکون تعریها عن الصوره الجسمانیه
وما یوضح ذلک سرعه انا قد اوضحنا ان کل شیئ یوجد
فیه شیئ بالفعل ومع ذلک کان فیه استعداد شیئ لکان له امران
والماده الاخیره اذا فرض تعریها عن جمیع الصور وکانت موجوده
فلا شک انه یکون امرا بالفعل اذ کل موجود مستقل بالوجود امر
بالفعل قطعا وفیه ایضا استعداد والاشیاء اذ هو ماخوذ فی الهیولی فیکون
فیه امران ماده وصوره وکلامنا فی الماده الاخیره وقد ثبت ان
ما بقا ان هذه المقدمه ای ان ما فیه فعلیه واستعداد ففیه امران
لو ثبتت لدلت علی ان الهیولی علی تقدیر المفارقه ایضا فیها
امران اذ العقل یحکم بان کل موجود ممتاز فیه فعلیه ولا یمنع کونها
محلا للصوره ومتقومه بها فی نفی ذلک بعینه لو قال احد بان
الهیولی والصوره متحدان فی الوجود کما قال بعض لما کان بعید
ان ینفع فی المقام ثم قیل فی هذا المقام المتعم فی هذا الفصل بیان
امتناع تجرد الهیولی عن مطلق الصوره وعلیه اهم احدها ما
سنح لنا وهو ان الهیولی کما بینه الشیخ امر حقیقته انه موجود مستعد
فالاستعداد فصل الهیولی وکلما کانت ذاته نفس القوه والاستعداد

لا يكون وجوده مبنيا على تحصيله وتكميله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى
لا يكون وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت
فى ذاتها صح — جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى [2]
امرا بالقوة قلت جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع
اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويكمله
بالفعل سيما الجزء المادي فانه الجزء الذي يكون الشيء بالقوة كما
ترى ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم
من ان يكون متشخصا بذاته ومن حيث ذاته او من حيث ما يقوم
ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود
جزء صح — او كانت [2] صورا بالشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها
بعض موجود مستقل وذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود
وكذلك كل مادة فانها بالفعل بقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة
لشيء فانها بالفعل ذلك الشيء ثم انه ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى
لو وجدت مجردة عن الصورة لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض
ليس كذلك هذا بيان الملازمة انها لو وجدت فاما ان تكون
كانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون
ذلك الوجود لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة
فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تجردها
عن الصورة واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى
ما لم يتجسم اولا تجسما مطلقا لم تتنوع بالانواع الجسمانية وانواع
انواعها هذا ان كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا

ترتيبا

ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما بالنظر الى الترتيب
الذاتي بين الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم
وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص فجوهر الصور
النوعية التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم
في الوجود مما من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس
والنامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع
هي المادة الاولى التي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر بما هو
جوهر انتهى وفيه نظر لان البرهان الذي ذكره الشيخ لم يثبت سوى ما
ذكره الشيخ اصلا لان المقدمة القائلة بان ما هو بنفس القوة والاستعداد
لا يكون وجوده مبنيا على تحصيله وتكميله نوعا من الانواع ليس بوجه سوى
ان ما هو موجود مستقل امر محصل بالفعل قطعا فالقوة لو كانت مستقلة
فيها فعلية فالمفروض انها قوة محضة وهو بينه ما ذكره الشيخ فان قلت
هذا الفاضل متمسك بان الهيولى قوة محضة والشيخ لم يتمسك به
بل بان ماهيته استعدادية فكيف يكون مركبا قلت كون الهيولى قوة
محضة بناء على هذه المقدمة ايضا كما لا يخفى ثم قد عرفت ان كون الهيولى
جزء الموجود بالفعل وكذا كونها جزءا ماديا لا يؤثر في نفي وجودها
بالفعل مع امتيازها عن الصورة في الوجود وكونها محلا لها
على ما هو الظاهر من كلامهم انما يؤثر لو كان يؤثر اتحادهما في الوجود
وما ذكره من ان الهيولى بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر فهو مما لا يكاد
يصح لان الهيولى نوع من انواع الجوهر كسائر انواعه ومركب من الجوهر
وفصله الذي هو القابل المستعد على ما ذكره الشيخ فكيف يمكن ان
يقال انه بازاء الجنس الاقصى الا ان يكون مراده انه شبيه به في عمومه وابهامه

فافهم فيكون مقدار المقدار مختصا بحيز اي يكون الاختصاص بالحيز مقدما على مقادير المقدار فتقدم مقدار المقدار بحسب

الاضافة اليه هكذا وجدنا في بعض النسخ الذي رأينا ولا يوجد له محصل والصواب سقاطه من البين لتمام الكلام بدونه ولعدم

مدخليته في المرام اصلا والا لم يكن حيز اولى له من حيز

فيه نظر اذ يجوز ان يكون هيولى العالم الجسماني مجردا ثم قارنتها

الصور وحصل كل في حيزه الذي هو فيه كما هو في اصل الملقة

عندهم والحاصل انا لا نجد فرقا بين ان يكون العالم الجسماني

قديما ويكون هيولى كل من اجزائها المنفصلة مختصة بحيز كالمصادفة

المقدار لا ابتداء كما هو زعمهم وبين ان يكون حادثا ويكون

هيولى اجزائه مختصة بحيز حال ملك المصادفة من غير حاجة الى اختصاص

سابق والفرق تحكم ولو قيل ان حدوث الاجسام عندهم ممتنع

اذ لا بد في الحدوث من حركة سابقة ولا حركة عند عدم الاجسام

مطلقا نقول على تقدير تسليم يجوز ان يحدث فوق الفلك الاول

جسم او اجسام كان هيولاها مجردة ثم قارنتها الصورة الجسمية

والنوعية وحصلت فوق الفلك الاول كما امكن ابتداء ان

يوجد اجسام فوق الفلك الاول ولم يكن الاجسام منتهية اليه

وبتلك المناسبة وضعها ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل

له دفعة او هذا الكلام مع ما فيه من الاختلال التام كما لا يخفى على ذوي

الافهام ليس مما يحتاج اليه اذ بانتفائه لو صح تم الاستدلال ولا حاجة

معه الى شيء اخر وهو ظاهر وبتلك المناسبة وضع ما حصل

فيمتنع محالا وكذلك ان كان قبوله المقدار اذ الوجه الباقي

جاريه فيه

جارية فيه ايضا بعينه كما لا يخفى على ان كل ما من شأنه ان يستعد له

فيه منع اذ المسلم ان كل ما ينبسط فهو حين انبساطه متحيز وذو وضع

وجهة واما انه قابل للانبساط فلا وكيف يكون ذات

لا حيز لها في القوة ولا بالفعل يقبل الكم الهيولى المفروض تجردها ذات

حيز بالقوة وكانه اراد بذات الحيز ما له اجزاء فحاصله ان ما ليس له

اجزاء بالفعل اي منفصلة ولا بالقوة اي متصلة لا يقبل الكم او اراد

بذات الحيز بالفعل ذات الحيز حقيقة اي الموصوف بالتحيز حقيقة وبذات

الحيز بالقوة الموصوف بالعرض كما هو شأن الهيولى عندهم اذ الاعم

من الموصوف بالعرض واجزاء الجسم المتصل وفي بعض النسخ لا جزء

لها في القوة ولا بالفعل وعلى هذا لا خفاء في توجيهه وعلى الوجهين يرد

عليه انه ان اراد ان ما لا يكون كذلك لا يقبل المقدار بالفعل فمسلم

لكن لم يقل احد بان حال التجرد يعرضها المقدار بل بعد حلول الصورة فيها

وهي حينئذ ذات حيز بالعرض وذات جزء بالقوة ايضا بالعرض وان

اراد ان ما لا يكون كذلك ليس من شأنه قبول المقدار فهو اول

البحث ولو قيل مراده ان المجرد لا يمكن ان يصير مجسما بذاته على ما

ادعاه بعض واشرنا اليه ايضا بتا فقيه ان اراد هذا المعنى

بهذه العبارة ليس مستقيم واي وجه يعدل عن الصورة الى المقدار

لم لم يقل ان المجرد لا يمكن ان يقبل الصورة الجسمية ويتجسم بداهة

لان ما يحكم به البداهة على تقدير حكمها انما هو امتناع تجسم المجرد وتحيزه

وحكمها بامتناع التقدير بتبعية امتناع التجسم كما لا يخفى وايضا

فانها لا تنتج الا ان يكون له حاصله ان وجود الهيولى ان كان

وجود قابل اي مجرد القابلية فلا ينتج واما من معقول اذ مجرد العقول

لا يمكن ان يكون موجودا مستقلا بل لا بد له من فعلية وان كان
وجودها الخاص بها اي حقيقتها على ما هو المصطلح في الوجود الخاص
امر متقوم اي امر فعلي متحيز ذي كم وغير ذي حيز ثم يعرضه قبول الكم و
التحيز فلا يخ اما ان يبطل حقيقتها الخاصة بعد عروض هذا المعنى او لا
والاول ح بالضرورة وكيف يمكن ان يبطل حقيقة الشي بورود
عارض عليه والعارض حينئذ يعرض لاي شي وكذا لو قيل ان
حقيقتها يتبدل ح لاستحالة الانقلاب ايضا ضرورة واما ان لا
يبطل ولا ينقلب يكون كان وجودها الخاص امرا لا يتقوم بالفعلية
عدم التجرد بل امرا قابلا فقط لكن عرضه او لا صورة صار بها بالفعل
امرا غير متحيز ولا متجزئ بل من قبيل المجردات ثم زال عنها هذه
الصورة وحصل لها الصورة الجسمية فصار متحيزا وذا اجزاء و
وضع فينتقل الكلام ح في الامر المشترك الذي هو المادة الاولى
حقيقة ونفرض فيها ما فرض ونتم الدليل بان نقول هذه والتقريبات
الى هنا مما لا مدخل له في الاستدلال بل يكفي ان نفرض اولا ما فرض
الى اخر الدليل ولا حاجة الى ما تقدم وهو ظ وايضا يرد عليه ان
في الشق الاول لا يلزم مطلوبه اذ غاية ما يلزم منه عدم جواز التعري
عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية الذي هو مطلوبه على الظ
ويمكن على بعد ان يحمل الكلام من قوله وايضا فانها لا تخ الى قوله
فلنفرض الان دليلا على امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصورة
لا عن خصوص الجسمية وح لا يرد شي من الايرادين لكنه بعيد جدا
والايضاح لا تفاوت يعتد به بين هذا الدليل والدليل الذي ذكره
اول الفصل سوى اشتماله على زيادات لا حاجة اليها وانت خبير بان في هذا





الاستدلال من الاختلال اذ المقصود منه ان كان اثبات عدم جواز
تعري الهيولى عن الصورة الجسمية كما هو الظ ويدل عليه قوله
بعد ذلك فبقي ان المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية فظ
انه لا يدل عليه اصلا نعم قوله فلنفرض الآن الخ يدل على
تقدير تمامه على ان الهيولى لا يمكن مفارقتها عن الصورة
الجسمية بعد المقارنة لا مطلقا وما سبقه لا مدخل له في هذا
المرام اصلا وكان الجمع بينه وبين ما سبقه كالجمع بين الضب
والنون ووضع الحجر بجنب الانسان وان كان المراد
اثبات عدم جواز التعري عن مطلق الصورة فمع كونه
خلاف الظ فيه ان ما سبق قوله فلنفرض يدل عليه ولا حاجة
له الى هذا القول وضم هذا القول معه ليس الا كما قلنا وهو ظ
الا ان يقال ان ما سبق هذا القول لبيان عدم جواز التعري
مطلقا وهذا القول لبيان عدم جواز المفارقة بعد المقارنة وفيه من
التكلف ما لا يخفى وبالجملة كلام الشيخ في غاية الاختلال والتشويش
وقد قيل في هذا المقام هذه سبيل الى امتناع تجرد الهيولى عن
الجسمية وهو ان وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون
وجود قابل والثاني مح كما دل عليه احد مسالك اثبات
الهيولى وهو برهان القوة والفعل الدال على ان مادة
الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى
لازمة لقبول الشي لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا يمكن
تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة
الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة

العقول فلا يصح تعريها عن مقبولها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان
لا يكون وجودها وجود قابل فقط الى اخر ما قاله وفيه نظر لان
غاية ما يلزم من برهان القوة والفعل ان الهيولى بذاتها القبول
لا المقبول فلا يلزم امتناع تعريها عن المقبول ولو حمل الكلام على
ان مراده ان الهيولى مجرد القابل ولا يمكن ان يكون مجرد القبول
موجودا بالاستقلال فمع بعده عن العبارة يطرح جدا فما
ذكره سابقا من انه سنح له برهان على هذا المطلب اذ ليس في
هذا الا ما سنح له صريحا وايضا قد عرفت ان هذا الدليل لا يدل
على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية فافهم
ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون
حال الآخر كذلك ليس جزء المادة اولهما لزمه ان يحدث
عند المفارقة حال لا يحدث للآخر لا بد بنفسه من دليل فيقول
وج ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا لا يخفى ان ما ذكره وارد
عليهم ايضا فما يقولون في مادة الهيولى ان الجسم اذا انفصل يصير
الهيولى اثنتين واذا اتصل بعد الانفصال يصير الحصتان الاثنتان
من الهيولى واحدا والجواب الجواب وما قيل من ان الاتحاد
فيما لا مقدار له ممتنع اذ معنى الاتحاد فيما له مقدار ان يزول
عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتيهما صورة
مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين نسبة الكل الى جزئيه
فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فقد
مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى قوله
كلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة انتهى ففيه نظر اذ لا يلزم



فيما نحن فيه ايضا الاتحاد بين امرين متحصلين اذ المفروض ان
المادة المشتركة بين الصورة الجسمانية والنوعية الجسمانية حصل
لها صورة جسمانية واحدة وصارت جسما واحدا بالعرض ثم
انفصل الجسم وصارت المادة حصتين جسمانيتين بالعرض
فيمكن ان يصير احدى الحصتين واحدا بسبب زوال احدى
الصورتين وحدوث صورة واحدة عقلانية كما يمكن صيرورتها
واحدا بسبب زوال الصورتين وحدوث صورة جسمانية واحدة
والتوقف لا بد لها من دليل فان قلت اذا فرض زوال احدى
الصورتين وبقاء هيولاها مجردة بصورة عقلية ففرض الكلام في
خصوص هذه الحصة المجردة من الهيولى ونقول اي نسبة لها الى اصل
الهيولى مع قطع النظر عن تعددها ولا يمكن ان يقال انها جزؤه
لعدم تعددها ولا انها عينه لما ذكر الشيخ من انه يلزم ان يكون
حكم الشيء ينفصل منه شيء حكمه ولا ينفصل منه شيء وهو باطل
بالضرورة قلت يعودون في نسبة حصة من الهيولى المصورة
باحدى الصورتين الى اصل الهيولى المجرد في نفسه عن المقدار
والجزء وكذا فما هو جوابكم فهو جوابنا فتدبر فيجب ان يكون ما و
ليس له صورة جسمانية لها صورة مقدارية وهيئة فيه ان
المدعى ابطال الاختلاف بالتفاوت في القدر او غير ذلك وهذا
لا يبطل الا الشق الاول والاولى ان يبطل شق الاختلاف ايضا
بالبطلان به الاختصاص وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من
الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد الانقسام
اه ان اراد باستعداد الانقسام الاستعداد القريب فهو ان

لم يحصل الا بمقارنة المقدار الذات كما قاله لكن ح لا نم ان ما يكون في وقت
من الاوقات لا على سبيل التعيين لا بد ان يكون في طباع ذاته الاستعداد
القريب للانقسام بل يكفيه الاستعداد البعيد وان اراد مطلق
الاستعداد فنم انه لا بد منه في جواز صيرورته شيئا اثنين لكن لا
نم انه لا يحصل الا بمقارنة المقدار الذات الا ان يقال ان ههنا
ليس كلاما على حدة بل هو تتمة كلامه السابق ومبني عليه ويمكن
ان يحمل الكلام على كل من الشقين ويتم ما بدليل الذي ذكره و
انت ح في تمام الدليل لكنه امر آخر وقد تكلم فيه ولا يلزم
ههنا ايراده هذا وقد قيل في هذا المقام بعد شرح قول الشيخ
تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر بسيط
لا يمكن لمهيتها كذا من الوجود به يكون امرا عقليا غير
قابل للقسمة ولا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون في ذاته
هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية وجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شبحا هو
بعينه بعنوان جوهر بالقوة غير محصل الهوية قابل للكثرة والوحدة
وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل
من الهيولى في الذهن يكون حقيقة غير حقيقة الهيولى الا انها
يصلح ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب
العرض والتقدير كما في الفضا بالحقيقة وبهذا الوجه يندفع الكلام
الا بالكلام التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية
انتهى وفيه نظر اذ غاية ما لزم من كلام الشيخ على تقدير تمامه ان الهيولى
لا بد ان يكون في الخارج مقارنا للمقدار دائما واما ان يكون فالا

للقسمة



للقسمة الكلية انما كانت سواء كانت في الذهن او في الخارج
فلا يلزم من شيء مما ذكره اصلا وهو ظ بل لا يلزم منه ان يكون قابلا
للقسمة الوهمية ايضا انما كانت بل يجوز ان يكون في الذهن
مجردة عن المقدار كما يشعر به كلام الشيخ بعد ذلك وايضا ليت
شعري كيف يحكم بان الهيولى لا يمكن تعقلها مع ما ذكر سابقا
من ان حقيقتها الجوهر المستعد وهذا الاستدلال لانه عليه ولو
لم يمكن تعقلها بل وجهها لا اشكل اتمام الاستدلالات المذكورة
فافهم     ولان هذا الجوهر اه قيل يريد بيان صحة التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك لبيان
ان الهيولى في ذاتها ليست بكم وان كان وجودها لم ينفك عن
كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها
الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار
وكذا الصورة الجسمية التي بها قوام الهيولى فهي امر مغاير للمقدار
في الوهم فاذن نسبة الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير
نسبة واحدة فلا يخص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه
دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون
مقدار اكبر او اصغر منه وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية
واحدة في الصورتين لما علمت ان الصورة الجوهرية الف مالا
جزء لها متشابها وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها و
واحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل
بحسب ما يعرضها من المقدار في الجسم مما لا يحصل بها الاختصاص
بمقدار دون مقدار فمنها هو غير متحيز في ذاته كالهيولى او غير متحيز

مقدار

يتجزا متعينا وهميا او حسابيا بل فرضيا عقليا كالصورة الجسمية الى ا
معين نسبة واحدة والا لكان له مقدار معين يطابق ما يساويه
دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجزّ وغير مختلفة
النسبة الى كل وجزء فمحال ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء
من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن
ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض فيختص به من جهة المقدار
جزء وكل فيطابق اجزاء اجزاء المقدار وكله كل المقدار كسائر الاوصاف
التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل والحركة وبمجرد
نظر مما ذكر انه يمكن مادة ان يصير بالتكاثف ويعظم بالتخلخل
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الهيولى مغايرة للكم والمقدار
لا يقتضي ان يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية الا يرى
ان الصورة النوعية مغايرة للحيز مع ان نسبتها الى جميع الاحياز
ليست على السوية واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الصورة
الجسمية لها اجزاء معينة وهمية او حسابية بل فرضية عقلية ان
اراد به ان طبيعة الصورة كذلك فهو كذلك لكن لا ينفع فيما هو
بصدده وان اراد ان الصورة الشخصية كذلك فلا خفاء في
بطلانه وعدم معقوليته بل لا بد ان تكون كما ارشدنا اليه سابقا ان
الصورة الشخصية لها في ذاتها اجزاء خاصة لا ان يحصل لها
الاجزاء باعتبار عروض الامتداد وتلك الاجزاء الخاصة بحسب
الامتداد قطعا وذلك لما ذكرنا من ان البديهة تحكم
بان الشيء الذي لا يكون له اجزاء في ذاته لا يمكن ان يحصل
له بسبب الغير اجزاء بمنزلة الذبابات فكما لا معنى لان

يحصل



يحصل ذراع بسبب شيء من غيره كذلك لا معنى لان يحصل جزء من غيره
وهو ظاهر وهذا هو الفرق هناك بين الصورة الجسمية
وبين الهيولى والاعراض فالصواب في توجيه كلام الشيخ
ان يقال مراده ان الهيولى لما لم يكن لها في ذاتها اجزاء
يكون متكممة بذاتها كالصورة الجسمية لما ظهر في ضمن اثبات
الهيولى بالبرهان الاول ان ما يكون كذلك ينعدم بالانفصال
والهيولى لا بد ان لا ينعدم بالانفصال فاذن لا يجب ان يختص
ذاتها بقبول قطر ومقدار معينه بل يمكن ان يجوز العقل ان
يكون نسبتها الى جميع الاقطار والاقدار على السوية و
ان كانت الصورة واحدة فيمكن ايضا بهذا المعنى ان يصير
بالتكاثف ويعظم بالتخلخل فما ذكره دفع للاستبعاد في التخلخل و
التكاثف وبيان صحة تجويزهما لا امكانهما الواقعي يستدل
بعد ذلك على وقوعهما بان هذه الجسم يكون فيه بعد شيئي و
هذا ان قول الشيخ ونسبته ما هو غير متجز ولا متكم الى سواكان
مراده به الهيولى والصورة الجسمية لا يستقيم اصلا وهذا
التوجيه لا ينفع الا في تصحيح ما سبقه اذ لا وجه لان يقال ان نسبة
ما هو غير متجز ولا متكم في ذاته الى جميع المقادير على السوية والا
لكان له في ذاته مقدار يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او
ينقص عنه سواء اريد بغير المتكم في ذاته المتكم بالعرض اي الهيولى او
المتكم باعتبار عروض الكم اي الصورة وهو ظاهر سيما في الصورة
الاخيرة الا يرى ان الاشخاص الاربعة مثلا متكمة باعتبار عروض
الكم المنفصل ولا يصح ان يقال ان نسبتها الى جميع الاعداد على

[illegible]

السواد والالكان لها في ذاتها عدد لتطابق عدد ب وبه وكيف نقول بشيء من ذلك عاقل ثم في المقام اشكال قد اشرنا اليه سابقا بعينه وهو ان الصورة الجسمية كما علمت لابد ان يكون لها اجزاء معينة في ذاتها والا يمتنع ان يحصل لها الاجزاء بسبب المقدار و ح لا يتصور التخلخل والتكاثف مع بقاء الصورة الجسمية الواحدة بعينها كما اشار اليه الشيخ ههنا ايضا حيث قال وان كانت الصورة الجسمانية واحدة وليس التفصي عنه على ما قلنا سابقا بان نقول ان بالتخلخل والتكاثف لا يزيد الاجزاء ولا ينقص بحسب الواقع من حيث الجسمانية بل يتبدل اوضاعها حيث كانت متدمجة فيصير منتفشا او بالعكس وبذلك يتفاوت مقدارها و كميتها فتدبر وهذا المحسوس اي وجود التخلخل والتكاثف محسوس يشهد به الحس على ما ذكروه من الامثلة المشهورة التي لا حاجة الى ذكرها بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها او فيها بمعنى انه لا يكفي في تعين المقدار الجسمي وجود الهيولى و وجود الصورة الجسمية فقط بل لابد فيه من سبب غيرهما وذلك السبب لابد وان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يصح اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصورة والاعراض واما ان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يصح اما ان يكون افادته المقدار للمادة المعدة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او يفيد استعدادا او لا يفيد بتوسطه المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فان شق الاول من الترديد الاول هو المطلوب وكذا الاول من الثاني يرجع الى

هو المطلوب فهو ان السبب الذي يحصل المقدار بتوسطه صورة او عرض بكون اختلاف المقادير في الاجسام لاختلاف احوالهما الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان يكون المواد والاجسام باختلاف احوالهما الصور وكلها تكون متشابهة الاستحقاق في الحكم بمتشابهة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الصورة الجسمية لها في ذاتها اجزاء فيجوز ان يقتضي قدرا خاصا ويحصل للهيولى ايضا ذلك القدر بسببها فلا حاجة الى امر اخر بل نقول لا يلزم من كلام الشيخ ان الهيولى يجوز العقل ان يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية ولم يثبت انها كذلك في الواقع فيجوز ان يقتضي كل هيولى خاصة قدرا خاصا من دون حاجة الى سبب اخر فان قلت ما ذكره من شهادة الحس بالتخلخل والتكاثف يدل على ان نسبة الصورة الواحدة والهيولى الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع لا لمجرد تجويز العقل فلا يمكن اذن اسناد المقدار الى الصورة الخاصة او الهيولى الواحدة الى المقادير الخاصة قلت ليس الصورة الخاصة والهيولى الواحدة تقتضيان بالطبع قدرا خاصا ان لم يكن مانع من خارج كما يقسر الذي يحصل به التخلخل والتكاثف مثلا الا يرى انهم يسندون المقدار الى

الصورة النوعية مع ان في صورة التخلخل والتكاثف قد يبقى الصورة
الواحدة النوعية ايضا بعينها ويمكن دفع الايرادين عن الشيخ
بان يقال مراده ان الهيولى لا تكفي في نفس المقدار بل لا بد
من امر غيرها من صورها واحوالها سواء كانت صورة جسمية او لا
لكنه قال القابل من ان الصورة الجسمية ايضا لا يكفي ودفع اندفاع
الايراد الاول ظاهر واما اندفاع الايراد الثاني فبيان من ان
تشخص الهيولى بالصورة فالهيولى المتشخصة اذا اقتضت مقدارا
معينا فللصورة مدخل فيه ايضا وهو المط فان قلت هل يمكن
دفع هذا الايراد بان الهيولى قابلة محضة فلا يمكن ان يقتضي قدرا
خاصا على ما يفهم من كلام القايل قلت لا اذ معنى اقتضائها القدر الخاص
ليس الا انه لا تقبل الا هذا القدر وهذا لا ينافي كونها قابلة محضة
اذ ليس فيه فاعلية اصلا والاولى في دفع الايرادين عن الشيخ
ان يقال ان الصورة الخاصة وان كانت لها اجزاء معينة بذاتها
ويمكن ان يقتضي مقدارا خاصا وانها لا بد ان يكون بدخليه امر
في المادة واما ثانيا فلان كون نسبة الفاعل الخارج الى المقادير
واحدة على تقدير تسليمه انما هو على تقدير عدم حصول امر خارج واما
على تقدير حصول امر خارج فلا مثلا كما ان نسبة الفاعل الى جميع
الصور على السوية وعند ما يفيض فاصل الجسم وقطعه بوجه خاص
يفيض من الفاعل صورتان خاصتان على المادة فنقول فيما نحن
فيه ايضا انه كما ان بسبب الامر الخارج الذي هو الفصل يفيض من
الفاعل صورتان خاصتان على المادة مع ان نسبته الى جميع
الصور من دون حصول استعداد خاص للمادة كذلك يمكن ان يفيض

عنه مقدارا



عنه مقدارا خاصا ايضا بدون استعداد وعرض في
المادة ويمكن ان يقال انه ليس فيما قلته ان لا يكون استعداد
وحال للمادة بسببه يفيض الصورتان من الفاعل بل المقدار
السابق والصورة السابقة الذان لهما انما اعدا لقبول
هاتين الصورتين وهذين المقدارين وما ذكره الشيخ من انه
لا بد من صورة او عرض في المادة ليتعين المقدار اعم
من ان يكون ذلك العرض نفس المقدار او غيره وفيما
قلته نفس المقدار او الصورة مما لها مدخل في تعيين
المقدار فلا نقض فافهم     ومع ذلك ايضا فليس يمكن ان
يصدر اه اي على انا نقول انه لا يجوز ان يصدر ذلك
السبب حجما لان يصدر عنه حجم ما ونسبة جميع الاحجام اذ يعد
مساواة النسبة كل حجم يصدر يكون ترجيحا من غير مرجح     ولا
ايضا لكونها مادة لها مقصورا بالكمية المقصور بصيغة اسم الفاعل
اي المقدار الخاص لا يجوز ان يكون بنفس المادة بذاتها و
للمادة باعتبار ان لها فاعلا يقتدرها بالكمية اي بنفس المادة
مع الفاعل فقط بل لا بد من امر يلحق به للمادة لان تعيين
من الفاعل الكمية الخاصة ولا يمكن ان يعرض منه الكمية
الخاصة من دون مرجح واللازم الترجيح من غير مرجح لتساوي
نسبة الفاعل والقابل الى جميع الاحجام والاقدار
ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا اي ذلك الامر الذي به
يفيض من الفاعل الاقدار المختلفة على المادة يجوز ان يكون
امرا مختلفا بالنوع مطلقا كالحرارة والبرودة مختلفان

فان الحرارة تبدلمقدار الاعظم والبرودة لمقدار الاصغر والحرارة
والبرودة مختلفتان بالنوع رب[؟] مطلقا لانهما يبدان بحسب الطبع
تحت نوع واحد ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف
كمراتب الحرارات والبرودات فان كل مرتبة منها يقتضي مقدارا
خاصا وتلك المراتب وان كانت امورا مختلفة بالنوع عند
التحقيق لكن بحسب الطبع يعد نوعا واحدا فجميع مراتب الحرارات
يعد من نوع الحرارة وجميع مراتب البرودات يعد من نوع البرودة
وان كان الاشد والاضعف قد يفارق الاختلاف
في النوع اه المقاربة والمنافاة التي ذكرها بين الاختلاف
بالنوع وبين الاشد والاضعف اما ما ذكرنا من ملاحظة الواقع
والظاهر اما باعتبار ان الاختلاف في النوع مطلق وهذا نوع
خاص منه واما باعتبار انه لا يرى ان التفاوت بالشدة
والضعف[2] بعض الهيئة لا بامر زائد فافهم وهذا ايضا مبدا
للطبيعيات اي تهيئة المادة المعينة لمقدار مختلفة وجواز
تعاقبها عليها مبدا من مبادي الطبيعيات حيث يبتني عليه كثير
من مقاصد الطبيعيين كتخلخل كالحركات النمو والذبول وحدوث
البخارات والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون و
الزلازل وغيرها كذا قيل وايضا فان كل جسم يختص
لا محالة اه يريد اثبات الصور النوعية للاجسام وحاصله ان كل
جسم مختص بحيز بالطبيعة عند الخروج منه ويستقر فيه عند الوصول
اليه وذلك ليس للجسمية لتساوي نسبتها الى جميع الامكنة
ولا للهيولى لكونها قابلة محضة فيكون لامر غيرهما وهو الصورة

تفاوت بالفصول بل بالمصنفات
واما انه يرى راي الاشراقيين
فالتفاوت بالشدة والضعف
صح





النوعية وكذا لبعض الاجسام غير قابل للتشكيل والانفصال و
بعضها قابل لها بعسر وبعضها بيسر وما ذلك الا للصورة النوعية
لا للجسمية ولا للهيولى لما ذكرنا ولا يخفى ان الدليل الاول
يمكن توجيهه بوجوه احدها ان يكون بيان اختصاص كل
جسم بحيز بناء على ان هذه الكائنات في العناصر على
هذا ليس بعام اذ لا يثبت هذا الطلب في الافلاك وثانيها ان
يكون بناء على النحو المشهور من ان كل جسم اذا خلي و
طبعه يكون في مكان مخصوص وهذا الوجه عام وثالثها ان
يكون حاصل الدليل ان كل جسم في حيز لا محالة وكونه فيه لا بد
له من سبب وهذا ايضا عام لكنه وهن جدا كما لا يخفى ثم ههنا
مقامان احدهما اثبات امر في الجسم سوى الهيولى والصورة
الجسمية والاخر كون ذلك الامر صورة اي جوهرا لا عرضا
اما الامر الاول ففي الدليل الاول يتمسك تارة في نفي كون
ذلك الا قتضاء والطلب من امر خارج بابراء الدليل على النحو
المشهور من انه يفرض الجسم مخلى لطبعه بحيث لا يؤثر فيه
امر من خارج والكلام له وعليه مشهور في الكتب لا حاجة الى ذكره
وتارة بان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية وهو
كما ترى وتارة بانا نعلم بديهة ان هذا الطلب والحركة من ذات
الجسم لا من خارج وهو قريب في الدليل الثاني ايضا يتمسك
بالوجهين الاخيرين وقد عرفت حال كل منهما واما الامر الثاني
فتارة يتمسك فيه بانا نعلم بديهة ان الامر الذي في الجسم ويصدر
الاثار المحسوسة منه امر داخل في حقيقة الجسم التي لها وحدة حقيقية

ويعلم ايضا بديهة ان الحقيقة الواحدة لوحدة الحقيقية لا تتالف من
الجوهر والعرض فيكون ذلك الامر جوهرا وكل من المقدمتين
محل كلام وتارة بان اختصاص الاجسام بالاعراض لابد له من
سبب وهو لا يكون من الهيولى والصورة لاشتراكهما ولا من الخارج
لتساوي نسبته فيكون لامر داخل واورد عليه تارة بمنع تساوي
نسبة الخارج وتارة بالنقض بالصورة النوعية اذ نقول ان اختصاص
الاجسام بالصور ايضا لابد له من سبب الى اخر الدليل فيلزم ان
يكون للصور ايضا صور اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد يدفع
هذا النقض بان الصور سبب لتخصيص الاجسام فلا يعقل سؤال انه لم
اختص هذا الجسم بهذه الصورة بخلاف الاعراض هذا وقد
قيل في اثبات ان هذا الامر صورة لا عرض ان الاثار المختلفة
لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام و
مبادي لفصولها فتكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت
اعراضا فتكون كالاثار الخارجية فتحتاج الى مخصصات غير فينتقل
الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي
الى مخصصات هي ذاتيات يتقوم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب انتهى وفيه نظر
لجواز ان يكون التسلسل بطريق التعاقب بان يكون كل عرض تابعا
لعد اللاحق وهو غير محال عندهم ثم قال هذا القائل طريق اخر
لاثبات هذه الصورة وهي من جهة تقومها للطبيعة الجسمية وجودا
فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود
الى المحصلات ومقومات اخرى اذ محال ان يكون الجسم المركب من

الهيولى

الهيولى والصورة الامتدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من
الانواع التي تحت الجسم المطلق فاذن متى ما كان الجسم يكون
جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه
فيجب ان يتقرر ويتقوم بالفعل شيئا ويتحصل بحصول الفصول ما بالقوة
بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن
داخلا في قوام ماهيته ومعناه وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة والطبيعة انتهى وفيه نظر لان ما ذكره من ان
الجسم المركب من الهيولى والصورة محال ان يكون امرا
قائما بالفعل ان اراد انه لا يجوز ان يكون طبيعة محصلة في الخارج
فهو مع كونه ممنوعا خلاف ما صرح به الشيخ سابقا من ان الصورة
طبيعة محصلة قائمة ويعترف به هذا القائل ايضا وههنا ايضا وان
اراد ان وجوده في الخارج موقوف على الصورة النوعية
وان للصورة النوعية مدخلا في وجوده فهذا اول البحث وعين
النزاع فكيف يسلم وذلك من قبيل ان الصور النوعية اعراض
وهو ظ ثم قوله يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا لا يفهم
له معنى الا ان يحمل على مجرد انه لابد ان يكون له مدخل في وجوده
ثم قال هذا الفاضل كلمة عرشية ان الذي هدانا الله اليه بنوره
وافاض على قلبنا بفضله هو ان الصور النوعية ليست بجواهر
ولا باعراض بل هي وجودات خاصة تتحصل بها الماهيات النوعية و
الوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض بل لاتحاده بالماهية يوصف
باحدهما وذلك لما اشرنا اليه من ان فصول الجواهر متحدة
مع الصورة والجنس ليس بجنس للفصل المقسم ولكن متحد معه في

الوجود الا ان العقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان
احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض اخص له فاذا لم يكن الفصل
الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من
استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى كفصلان الجنس و
لما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان
لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات ولا ايضا تحت
شيء من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير
مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود
الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية
للوجود بذاته حتى يكون له جنس لكنه متحد مع الماهية في الخارج
فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا التوجيه الذي
ذكرنا انتهى وانت خبير بان هذا الوجه الذي ذكره كما انه وجد
بالفصل لابد ان يكون وجود الجنس ايضا فيكون حقيقة المركب
وجود البسيط ينتزع منه امور متعددة من الجنس والفصل فيلزم
ان ينتفي التركيب الخارجي رأسا وهو خلاف الضرورة فافهم
فاذن المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه
في الوجود يعني ان المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل بها
فعل وهو التجريد لا يثبت المادة مع ذلك الفعل في الوجود
اي الخارج والحاصل ان تجرد المادة عن الصورة في الخارج محال
لكن يكون في الوهم هذا هو الظاهر من سياق العبارة وقد قيل في
تفسيرها فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها
في الذهن بحيث لا تقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكأنه قد جعل





المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود
الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع
بحسب التقدير انتهى وهذا مع بعده عن العبارة قد تكلمنا عليه سابقا
وايضا ان كلامنا في التلازم بين المادة والصورة او يعني ان
الكلام في العلاقة التي بين المادة والصورة من حيث الوجود او يعني
ان كلا منهما لا يمكن ان يوجد بدون الاخر وههنا يريد ان يحقق
هذه العلاقة التي بينهما من حيث الوجود من اي جهة فنقول لا يمكن ان
يكون من حيث ان الهيولى مستعد للصورة لان الاستعداد
لشيء من حيث هو استعداد لا يوجب وجوده بل لا بد من امر اخر
وهو ظاهر وان كان الاستعداد للشيء يجوز وجوده لكن الكلام
في وجوب وجوده ولزومه وانه من اي جهة وقد قيل في توجيه
هذه العبارة ان كلامنا في الحال بين المادة والصورة المتلازمتين
الموجودتين معا وربما فان الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس
الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير
موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة للمادة هي
بالقوة واذا تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه
الصورة فتصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مع هذه
الوجود كلما تحصلت بصورة تجدد لها كون آخر في الوجود يقع به
مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق
المتضايفين بل علاقة التلازم في الوجود كما عرفت ايضا
انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ وان كان يجوز ذلك فاني من

البرهان
هذا المحل وايضا الاستعداد الماخوذ في الهيولى الذي خرج من
ليس الا مجرد القبول لا الاستعداد بالمعنى المصطلح الذي لا يكاد يتم العقل
وهو ط فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة او لا يحكي ان
اتمام حديث ابدع في البين وهذا التطويل الذي تجشمه الشيخ
مستدرك في البيان وليس ايضا ما له مدخل في توضيح المقصود
وتبيينه بل لا فائدة فيه الا تكثير السواد وتسويد الفؤاد وكان حق
البرهان ان يقال وكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا
له ثم بينهما هذه العلاقة فاما ان يكونا معلولين لثالث او لا ولا
يجوز فيما نحن فيه ان لا يكونا معلولين لثالث لان مثل الهيولى
والصورة لا يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود ولا يجوز
ان يصير شيء منهما واجبا بالآخر اذ هو خلاف الفرض فيجب ان
يصير هو وصاحبه في آخر الامر اذا رتقينا في السلسلة شيء ثالث
فيتعين ان يكونا معلولين لثالث فلننظر كيف يمكن ان يكون
ذات كل واحد منهما الى قوله واما ان كان رفع احدهما اوجب
حينئذ بان بهذا القدر يتم البيان ولا مدخل للزوايد التي اوردها
الشيخ اصلا لا في التتميم ولا في التوضيح فيجب ان يصير واجب
الوجود وهو وصاحبه فيه نظر اذ جميع الممكنات لا يلزم
ان ينتهي الى علة واحدة موجبة كيف ولو كان كذلك يلزم
من عدم كل ممكن معاذ الله تعالى عدم الواجب فالصواب ان لا يتعرض
لهذه المقدمة بل يقال ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة
للآخر لا بد ان يكونا معلولي علة ثالثة رابطة بينهما وهذا الربط
اما ان نضم كلا منهما بالآخر او احدهما بالآخر والاول فيتعين

انما في قوله بالآخر الى الشق الاول من علية احدهما للآخر وهذا و
هذا المقام ابحاث كثيرة اوردناها في تعليقات الاشارات
فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها ويكون المعنى هو القسم
الذي قلناه يعني اذا كان احدهما بعينه اقرب فيرجع
الى القسم الاول في الدليل الذي قلنا ان احدهما علة والآخر
معلول كما ان القسم الاخير الذي يأتي بعد ذلك ايضا يرجع
الى هذا القسم فعلى اي تقدير يثبت ان احدهما علة للآخر
ينبغي ان ينظر في انه ايهما وقيل في توجيه هذا المقام اشارة الى
هذا القسم الذي ذكر الشيخ انه يرجع الى القسم الاول وهذا
هو موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي تحتمله في دليل البطلان
اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون
التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي
وهو ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب
رفعه رفع الآخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة
علة الآخر والآخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان
معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون
احدهما علة والآخر معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة
مطلقة للآخر والآخر معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول
المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والآخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للآخر والآخر معلولا على
الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما سيظهر بطلانه
في خلال ما يذكره ويشرع في بيان ما هو صالح للعلية منهما سواء

كانت علة مستقلة ام غير مستقلة انتهى وانت خبير بان حمل الحق في
كلام الشيخ على ما يفهم من كلام هذا القائل بعيد جدا بل الظاهر
ذكرنا من ان ما ادعاه وان الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة
ومعلول بشرط ان يكون المتلازم منهما بلازم معلولي علة واحدة
امر لاشتراك علية اذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا الموضع و
غيره ولا من كلام غيره ان الهيولى والصورة لابد ان يكونا معلولي
علة واحدة بل الشيخ يصرح بعيد هذا بان علة الصورة يجوز
ان يكون غير علة الهيولى التي تشاركها الصورة الا ان يكون
المراد بمعلولية بينهما انه لشدة تعلق احدهما بالآخر لابد ان ينتهيا بالاخرة
الى واجب الوجود لكنه بعيد في المقام وان كان الشيخ
حمل هذا الانتهاء هاهنا من قبيل الاشتراك في العلة ثم ما ذكره
من ان هذا الشق وان كان باطلا لكن لم يلتفت الشيخ الى
الى ابطاله فامر غريب وليت شعري من اين فهم ان هذا الشق
هو كون احدهما علة مطلقة للآخر اذ ليس فيه الا مطلق العلية
لا العلية المطلقة فتثبت      لان اما قوة القبول و
الاستعداد او قد عرفت ان ليس المراد بالاستعداد هاهنا سوى
القبول وهو ابدا في الفعل والدوام ومع نفي عنه المادة
بالنسبة الى الصور التي لا تفارقها بهذا الاعتبار يشكل الا ان
يحمل الكلام على ان المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود
ما هو مستعد له بل لو كان سببا له لكان فيه فعلية وراء الاستعداد
لكان قوته ولو كان سببا وجها اخر لا ان يكون من حيثية بقية
لكن مع ورود الايراد على هذا الوجه الاخر وسلم الاول عنه

القسمين
فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا في البحث بوجوب وجود
جميعا الظ ان هذا اشارة الى كون العلة علة لما هو مفارق
ولما هو مباين وان القسمين هاهنا ويحتمل ان يكون اشارة
الى كون العلة متقدمة بالذات والزمان وكونها مقارنة و
مباينة جميعا ويكون القسمان قسمي الترديدين كليهما وشامل
القسمين في الترديد الاول ظ وفي الثاني في مثل الموضع
عرض وان الباري تعالى للعالم وقد قيل وانما ذكر الشيخ هذين
التقسيمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهب الى ان
الوجود زائد على ماهية الواجب تعالى والماهية علة للوجود
قياسا على لوازم الماهيات فجوزوا ان الماهية لا بشرط
الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها و
ايضا منهم من زعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان
وهو الذي لا يمكن ان يسببه لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين
فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان
عليه لم يكن فاعلا ثم سنح له قصد وارادة من جهتها صدر عنه
المعلول حتى انهم تحاشون عن كون النار فاعلة للحرارة ولما
فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان
سبب الشيء لابد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يكون
مثال الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا
لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التقسيم والذي
قبله ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة

ليست من جهة انه لو كانت علة لها لزم ان لا يكون سابقة عليها
في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا
من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي
السببية فجميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب
للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا مصدرة هو ان
ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب مفيض لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك
الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا انتهى
فيكون المادة في الحقيقة لها قبل الصورة واما خاصية كل
صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما يكون كل صورة ما اه
هذا الاستدلال من العجايب اذ ظاهر على كل احد انه اذا كان
شيء مع امر سببا لخصوص فرد من طبيعة ومع امر اخر
لخصوص فرد اخر منها وكذا فلا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون
لذلك الشيء صنع في تلك الخصوصيات اصلا الا يرى ان
الشيخ بعيد ذلك يقول ان الاضاءة تحصل بسبب معين من
كيفية لا بعينها ثم تلك الكيفية يتمم الشعاع على خاصية غير
الخاصية التي يتممه كيفية اخرى فلو كان ما ذكره الشيخ هيهنا حقا
يلزم ان لا يكون للسبب المعين دخل في الاضاءة وبالجملة فساد
هذا اظهر من ان يخفى ثم قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه
واما الوجه الثالث فعنايته يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان
الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما
عداها ماخوذة بنفسها وبالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام

الطبيعة لها

الطبيعة نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة ماهيتها المبهمة
من غير شرط التجرد والا تجرد والاطلاق والتعيين وبحسب وجودها
في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن المخصصات المختلفة التي
بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج
شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا او نارا او هواء
او ارضا او ماء فتحصل الشيء جنسا هو بعينه جسمية فلكا او عنصرا او
انسانا او غير ذلك بل حاصل الجسمية ووجودها بعين الجنس كل من (المخصصات)
الطبيعيات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد الاعتبارين
وما ذكرناه اولا باعتبار اخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة
علة قريبة مصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة الانواع
والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من
حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة هي بالقوة
والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما
قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
الهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة
لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات
متخالفة الذوات في انفسها لكانت مركبة من الهيولى والصورة
لاشتراكها في الهيولانية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في
ذاتها الا بالصور فاذا كانت كذلك كان ما يعينه ويستلزمه
من الصور ايضا غير مختلفة الحقيقة اذ لازم المتفق متفق الى اخر ما
قاله وانت خبير بان ما ذكره في تمهيد المقدمة مما لا محصل له اصلا

وقد مرت اشارة اليه ايضا فيما سبق بانه ان كون الجسمية المأخوذة بشرط لا
نوعا محصلا في الذهن ماذا اريد به فان اريد به انه يجوز ان
يكون الجسمية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن بدون ان
ينضم اليها شيء في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد فان
كان لا يمكن ان يوجد في الخارج كذلك فهو فاسد قطعا اذ كل
جنس حاله كذلك لانه يمكن ان يوجد في الذهن بشرط تجريده عما
عداه من المعاني الفصلية وان كان لا يمكن وجوده في الخارج كذلك
فح اي معنى لما ذكره الشيخ وكيف تم الاستدلال عليه من ان الجسمية
طبيعة نوعية واختلفت فيها بالخارجيات دون الفصول وما
ذكره هذا القائل الفاضل انها نوع محصل غير مختلفة الافراد وان
اريد به معنى اخر فليبين اذ لا نفهم معنى معقولا في المقام سوى ما
ذكرنا ثم التوجيه الذي ذكره لكلامهم من ان هيولى الافلاك
مختلفة الانواع يجري في العناصر ايضا مع انهم فرقوا بين هيولى
الافلاك والعناصر وقالوا ان هيولى الافلاك مختلفة بخلاف
هيولى العناصر الا ان يفرق بينهما باعتبار ان هيولى العناصر
عندهم شخص واحد فليس هيولى الافلاك لم يكن شخصا واحدا
عندهم وان كانت نوعا واحدا وبالجملة الظاهر ان الاختلاف الذي
ادعاه الشيخ في الصورة اختلاف شخصي وح يوهن استدلاله
جدا الا ان يقال غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل الصور
النوعية ومراده من الاستدلال بهذا الوجه انه الاستدلال على عدم
كون الهيولى علة للصور النوعية لا الجسمية ايضا فافهم
فلا بد لان ينفذ فيه الشعاع اي لا يرد منه ويتخلص كما في الصقيل لا ان

ينفذ ويخرج منه كالشفاف     ولا يبعد اذا تاملت ان تجد
لهذا المشبه اشد موافقة مما ذكرنا في هذا المقام بان نسبة
ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
شخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة
منها ويقيم اخرى بدلها انتهى ولا يذهب عليك ان معقب البدل
في الهيولى لو كان علة بمجرد ايجاد الصور المتعاقبة في الهيولى وكان
الصور موجدة ومبقية للهيولى لما كان هذا موافقا لمذهبهم اذ
على هذا المعقب علة بعيدة والصورة مطلقة علة قريبة وهذا مما
لا يجوزونه بل لا بد لان يكون لذلك المعقب فعل قريب في الهيولى
بتوسط الصور المتعاقبة او لا امر اخر غير ذلك المعقب وح هذا ممسك
السقف ان كان له اثر قريب في امساك السقف بتوسط الدعامة
حتى كان الدعامة آلة له في الفعل بمنزلة المنشار للنجار فالمثال
مطابق المطلق بالمثل به من جهة ونقض من امر شخصي مع انضمام
امر كلي واما بالخصوص المادة فعلى تقدير واحد وهو ان يكون للمؤثر
في الهيولى موجد الصور فالمثال مطابق من وجه واما على التقدير الاخر
وهو ان يكون موجد كل منها عليحده فليس تمام الانطباق عندنا
بفرض ان شخصا يمسك سقفا بذاته ودعامات متعاقبة بعضها
شخص اخر     فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد هاهنا المجرد
بمعنى من جهتين احدهما انا لا نسلم ان علة الواحد بالعدد لا بد ان
يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها امر كلي ايضا حتى ان
فاعل الف لو كان هو المجموع لكان جائزا وثانيهما ان ما نسلم ان
ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد واما ما سواه

وتمام الانطباق هـ

من الشرائط وكونها علة وفيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد
بالعدد وما الصورة بمنزلة الشرط والالة فلا يضر كونها واحدة بالعموم
وكان قول الشيخ ولا يتم الى اخره ناظرا الى الوجه الثاني وبعضه
اقرب الى الصواب الصنائع مذ قيل في المقام بعد توجيه جواب الشيخ
واما الوجه الثاني في الجواب الى اخره فنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى
ليست متشخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لا يكفي
في تحقق ذلك تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان
الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذي هي
والماهية بما هي هي من غير انضمام الوجود الخارجي اليها اذ لا خفاء في ان
سبب الهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها العارض
لا الخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المتحصل بنحو من
الوجود لمثل هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكون اقوى من
الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل بمطلق الصورة لا بصورة
خاصة نوعا والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول
المنوعة التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص اما الافتقار
الى انضمام الامر العددي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد
الى واحد شخصي البتة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا
افتقرت اليه ليكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من شخصياتها
المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة
والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بعد ذات
الصورة المطلقة لا بعد بهيئاتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بتشخصها

اقدم

اقدم من تشخص الهيولى وهويتها جميعا واما الصورة فيفتقر في تشخصها
الى الهيولى المتعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من بشخص الصورة انتهى
ولا يخفى ان ما ذكره مع ما فيه من ارتكاب الاستثناء في القاعدة الكلية
العقلية من ان المؤثر في الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا
بالعدد وفيه ان [illegible] كانه لم يأخذ مقصد القوم على وجهه اذ الظاهر ان
مقصودهم ان الامر القدسي لا بد ان يكون مؤثرا قريبا في
الهيولى لئلا يكون الافتقار اليه مجرد ان يكون موجد المعدوم اذ
على هذا تصير الصورة علة قريبة مطلقة [illegible] فيثبت
فالصورة اما صور لا يفارقها المادة او اعاده الانقسام ثانيا
لافادة بعض ما عسى ان لا يستفاد فيما سبق من كيفية استغناء
المادة في الصورة الثانية على كل من الاحتمالين اللذين يتصور ان
فيهما من كون علة الصورة والهيولى واحدة ومن كون علتيهما
متغايرين ومن ذكر وجه الاظهر لعدم جواز كون الهيولى علة للصورة
لم يذكر فيما سبق فذلك اظهر فيهما اي كون العزام للصورة
او لانه هيولى اظهر في صورة يكون لكل من الهيولى والصورة مؤثرا اخر
منه في صورة يكون لهما مؤثر واحد وكان وجه الاظهرية ان في
الصورة الثانية يتوهم كونهما في مرتبة واحدة حيث انهما معلولا علة
واحدة واما في الصورة الاولى فليس فيهما توهم اصلا ولا يكون
ان يقال ان الصورة اه بهذه المرتبة من الكلام مما لا وقع لها اصلا ولا ادري
اي وجه لايراده ولا يشتبهان اثنان وفي بعض النسخ ولا
يشتبهان ولا بد من تقدير مثل ولا يتحد يشتبهان وكثرة وقد فصل
تقديره وقد بينا ان يشتبهان اثنان وهو كما ترى وبين

بهذا ان كل صورة توجد في مادة جسمية اه كان مراده انه بين لما
ذكر من ان المادة لا يجوز ان يكون علة للصورة ان كل صورة
يوجد في مادة جسمية فعلته يوجد ولا يكفي في وجودها المادة اذ
الدليل جار في كل صورة لكن لما كان دأب الشيخ التكرار و
التفنن في الكلام وابداء الوجوه الكثيرة لمطلب واحد لم يقنع بهذا
بل بسط الكلام وقال اما الحادثة فقط اذ لو كان المادة هي
العلة لكانت دائمة الوجود لا حادثة واما الدائمة فلان نسبة
المادة الى جميع الصور على السوية فلو فرض كونها علة للصورة ايضا لكان
يحتاج الى علة لمخصص الصورة وهذا انما يصح على تقدير كون جميع
الهيوليات واحدة بالنوع او بالشخص واما على ما هو المشهور
من اختلاف هيوليات الافلاك بالنوع فلا ويمكن ان لا يكون
مراده انه لا بد من علة لوجود الصورة بل انه لا بد من علة التخصيص
الصور بالمادة لكن ح كونه مبينا بما سبق لا يخ من خفاء وعلى هذا
وجه الظهور في الصور الحادثة ايضا ظاهر اذ المفارق الموجد للصور
لو كان كافيا في وجود الصور الحادثة لما كانت حادثة على ما هو زعمهم
من قدم المفارق فلا بد من امر اخر من الاستعداد ونحوه واما الصور
الدائمة ففيها اشكال اذ على تسليم كون نسبة المادة الى جميع الصور
على السواء لم لا يجوز ان يكون المفارق علة للصورة الخاصة وكانت
تلك الصورة الخاصة تخصص المادة لا ان المادة اختصت بتلك
الصورة حتى يسأل عن سبب تخصيصها الا ان يكون مراده بعلة التخصيص
الاعم من ان يكون نفس علة الصورة او امرا اخر مرجحا ومخصصا من
الاستعداد ونحوه والغرض ان الهيولى وحدها لا تكفي في التخصيص

ثم انه



ثم انه لو صح الكلام على الصور النوعية واختصاصها لا في خصوصيات
الصور الجسمية ايضا لما كان يلزم اشكال من حيث انهم يجوزون
ان تشخص الصورة بالمادة فكيف يقول الشيخ انه لا بد من خصوصية
الصورة من علة سوى المادة هذا وقد قيل في هذا المقام وجوابه
ان نعلم ان الصورة وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى
على الوجه الذي سبق لكنه ما تفتقر اليها من جهة تعينها الشخصي
وما يلزم تشخصها من التناهي والتشكل ثم قال وههنا بحث وهو ان
تعين ان يقال ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية
متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت
متشخصة بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها
امرا متعينا بالفعل وهو محال وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود
الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة
يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى
بالصورة فان معنى الاول انها متخصصة بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص
او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى كما مر
هي القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع متكثر الاشخاص فانما يتشخص يحتمل م
بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية او ما يلزمها والقابل لا
يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة بنفسها
ما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه ما يتسود به الجسم فالهيولى
باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بتعينها علة بتشخصها بدل
فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة لتشخصها فهي علة لكون الهيولى
جوهرا خاصا متشخصا بالفعل عين جوهريته الناقصة وتشخصها الناقص

المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من معنى
تشخص الصورة بالهيولى مما لا يستقيم اذ على هذا المعنى لما يقولون
ان الصورة لا تحتاج في الوجود الى الهيولى بل في التشخص لتغايرت
المتعاقبة بين الشخصين وايضا الهيولى لكان انها قابلة للصورة الشخصية
كذلك قابلة لطبيعة الصورية فلم يستفد من تشخص الصورة ايضا
والدور الذي ذكره لا حاجة في دفعه الى هذا بل نقلنا عنه سابقا
من ان تشخص الصورة بتشخص الهيولى وتشخص الهيولى بنفس
الصورة ما يدفعه وكانه لم يقع به لما فيه من اسناد فاعلية
ما الى الهيولى وهو ينافي قاعدتهم من انها قابلة محضة ثم ما ذكره
من حصول التشخصين للهيولى احدهما باعتبار نفس الصورة والآخر
باعتبار الصورة الشخصية امر لا يظهر له وانما هو مجرد عبارة وايضا القول
بان نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل في وجود الهيولى
وتشخصها ثم الهيولى المتشخصة تصير سببا لتشخص الصورة على ما هو ظاهر كلامهم
معنى غير معقول اذ ظاهر ان التشخص في مرتبة الوجود ولا معنى لان يصير سببا
في الوجود شخصا متشخصا لسبب امر خارج والتنازع مكابرة فالحق
على تقدير صحته ما ذكره من ان التشخص تكثر اشخاص نوع واحد
بالمادة انه يلزم في تكثر الاشخاص المادة بمعنى انه لا يتكثر متشخصة الا بمادة
لا ان المادة سبب يتكثر فان الفاعل اذا اوجد الصورة لم اوجدها
متشخصة يكون لا بد من مادة حتى تصير متكثرة والا فيوجد شخص واحد
فقط وبالجملة حديث التشخص وسببه وكيفيته وتكثره ووحدته امر
صعب جدا وما هو دائر بينهم ودائر على السنتهم ليس مما يسمن ويغني من
جوع ثم هذا القائل اورد ههنا تقريبا اشكالا على الحكماء وهو ان تقوم الصورة تقدم

محصّل م

على المادة

على المادة وتقدمها على الجسم وتقدم المفارق على الجميع ينافي
قولهم ان الجوهر جنس لما تحته اذ يحكم ان الذاتي لا يختلف بالتقدم
والتأخر وههنا نفوا ذاتية الوجود حيث يقع فيه التقدم والتأخر وبهذا اجمل
وقرر الجواب على وفق ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس
ان الاختلاف في نفس المعنى بالتقدم والتأخر ينافي الذاتية كما في
الوجود واما ههنا فليس كذلك اذ ليس الاختلاف بين الامور
المذكورة في الجوهرية بالتقدم والتأخر حتى لا يكون الجوهر جنسا
بل اختلافها بالتقدم والتأخر في الوجود وغاية ما يلزم منه ان جوهرا
متقدم في الوجود على جوهر آخر ولا محذور فيه انما المحذور اذا
كان الجوهر اقدم في الجوهرية من جوهر آخر بمعنى ان جوهرية
احد الجواهر صار سببا لجوهرية آخر وما نحن فيه ليس كذلك ثم
قال المحشي من بعض اجلة المتاخرين ومن كذ وحذوه حيث
انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول الجاعل
نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتأخر
في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر
وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود
لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم
والتأخر والشدة والضعف والى ان جوهرا اقدم واشد في
انه جوهر من جوهر آخر وجعلوا جواهر هذا العالم بصورها النوعية
كظلال جواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا
راجع الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة والضعف
والعلو والدنو انتهى ولا يذهب عليك ان التمسك الذي فيه

من بعض اجلة المتاخرين ليس في موقعه اصلا لان مبنى كون المجعول
والجاعل نفس المهيات على ما صرح به ذلك البعض هو ان القائلين
بالجعل المركب كلهم يقولون ان اثر الفاعل هو الاتصاف
بالوجود ونحن نقول ان اثره هو المعلول وغاية ما يلزم منه ان
جوهرا يكون اثره جوهرا او ذات جوهر يكون اقدم في
الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا من ان يصير جوهرية فرد سببا
لجوهرية فرد اخر وههنا شك بل فرد جوهر صار سببا لفرد
جوهر اخر ولو قيل ان الذات ما لم يصر اثرا لم يكن جوهرا فصارت
الجوهرية معلولة قلنا مع انه مشترك الورود في الجعل البسيط والمركب
نقول في جوابه ان جوهرية الجوهر ليست معللة حتى تحتاج الى
الوجود نعم يلزمها الوجود فان قلت تقدم فرد الجوهر
على فرد اخر ان قيل انه في الوجود فيرجع هذا القول الى الجعل المركب
وان كان في الجوهرية فيلزم التشكيك في الذاتي كما قاله هذا
القائل قلت لا نم انه اذا قيل ان التقدم في الوجود يرجع هذا
القول الى الجعل المركب اذ لا منافاة بين ان يكون الاثر نفس
الذات ويكون التقدم في الوجود ولو سلم فنقول اذا لم
يكن التقدم في الوجود لا يلزم ان يكون في الجوهرية بل يجوز
ان يكون بنفس ذات هذا الجوهر معنى ان لا يكون مقدما
في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا والقول بانه ليس بتقدم بنفس
ذات الجوهر بل لا بد من ارجاعه الى التقدم في الوجود كلام
الخصم تقديره ابطل مذهبهم في الجعل البسيط لانه يلزم عليهم
التشكيك في الذاتي فان قلت لعل الاشراقيين ايضا مرادهم

التشكيك في
من ذات جوهر ليس
الجوهر بل التشكيك فيه ان
يكون جوهرا اقدم م

بالتقدم

بالتقدم والتاخر في الذاتي بهذا المعنى قلت ومع منعهم التوافق والتماثل
ان التقدم والتاخر الذي انكره ذلك البعض المحقق هو ما ذكرناه لا
يلزم عليه هذا من الذي ذهب اليه من الجعل البسيط فان كان
الاشراقيون ايضا ينكرون هذا المعنى ويثبتون معنى اخر فلا نزاع
لنا معهم في هذا المعنى وان كان يثبتون ذلك فالنزاع معهم
قائم نعم لا يخفى ان في الشرطية التي ذكرها من ان الاشراقيين لما زعموا
ان الوجود لا حقيقة لها ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي
اذ هذا التقدم لا يستلزم التشكيك في الذاتي الا ان يقال انهم قالوا
بالاول دون الثاني فافهم

## المقالة الثالثة

في ان الغرض من هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات
التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق
مهيته كل منها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل
من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا
العلم من هذه الحيثيات الوجودية انتهى

## فصل في الاشارة

الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها قيل
المقصد من هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر
كما ظنه بعض الناس في المقولات منها اعني الكم والكيف واعلم
ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف
الجوهر فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر
ذاتي لما تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى
الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان
معنى العرض عرضي لما تحته معنى عارض المهية لا عارض الوجود

مكون رد

وكثير من لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود و
الوحدة بمعنى العرض عوارض خارجية كاقسام الاعراض مثل
السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية
قسم من الوجود والوجود عين المهية خارجا وغيرها بحسب الملاحظة نقدرام
الذهنية والاعتبار العقلي فلا يلزم من ذلك ان يكون اثبات
الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين
متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه
نحو خاص من الوجود ومطلب الوجود قسم الوجود الخاص واثبات
الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا يوجبه فبعد اثبات
كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث عن
اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية و
اقسامه كما فعله الشيخ مما جاء ملكها انتهى وفيه امور احدها حمل العرضية
عبارة عن الوجود وهو محل نظر اذ الظاهر ان وجود العرض بمعنى
وجوده عرضيته بمعنى ان اذ العرضية هي الحلول في الموضوع وهو
ان كان وجودا فهو وجود رابطي والوجود الرابطي والوجود
في نفسه اما نوعان متباينان او الوجود مشترك لفظي بينهما و
ما اشتهر بينهم من ان وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه
مما لا نفهمه فمعنى ان يكون غيرها لفظه وثانيها ان القول بان الجوهر
هو نفس المهية المشتركة وفيه ان الجوهر لا يفهم منه الا الموجود لا في
موضوع وهو ايضا مثل العرض في كونه عرضيا وعلى زعم هذا
القائل ينبغي ان يكون ايضا نوعا خاصا من الوجود وبالجملة
جعل الجوهر المهية المشتركة والعرض امرا عرضيا مما لا شاهد

له ولا دليل عليه وليت شعري من اين فهموا ان في انواع
الجواهر امرا مشتركا كما في مقولات العرض ليس المشترك
ويعلم فهموه بالمكاشفة والالفاظ لان طريق البرهان انية مسدود
وثانيها تعيين عدم احتياج الجوهرية الى الاثبات بان
الذاتي لا يعلل ولا يخفى فيه بل انه يعلل بان الذاتي بين الثبوت
وكانه اراد بان الذاتي لا يعلل انه لا يعلل ثبوتا واثباتا وهذا
المعنى مما اشتهر بينهم فهمه من هذا اللفظ فافهم      فاما الجسم
فاثباته مستغنى عنه لانه محسوس معلوم بالبديهة وقد قيل
في شرح هذا الكلام اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل
تركبه من الجواهر المتفاصلة واذا ابطل ذلك فثبت اتصاله
اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبدء فصله الذي هو قابل فرض الابعاد
الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى و
الصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية تعلق كل منهما بالاخرى
هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور انتهى وفيه اشياء
احدها انه لا حاجة اصلا الى ما ذكره اذ الظاهر ان غرض الشيخ ان اثبات
الجسم مستغنى عنه لانه امر محسوس كما قررنا ولا يحتاج الى اقامة الدليل
عليه وثانيها ان تعليله ثبوت الاتصال عند ابطال تركب الجسم من الجواهر الجسم
المتفاصلة بان الاتصال ذاتي للجسم ومبدء فصله لا يظهر له وجه
وثالثها ان قوله الا انه لا يحتاج الخ لا يظهر انه استثناء من اي شيء
واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل وقيل
اما العقل فقد اثبته هنا من حيث مبدئيته للصورة ومبدئيته
للهيولى مشتركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالعقل

بحسب الخصوص بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده ايض
العقلي بضم مقدمات يستعمله الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة
والمادة وهي ان ذلك المبدا لو كان غير المفارق المحض
لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل
اما الثلاثة الاول فقط لانها معلولة لعلة الجسم ومعلوله لا يمكن
ان يكون جسما او صورة او جسمانية لان الكلام ينتقل الى سبب
وجودها فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسماني بمشاركة الوضع ولا
وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن
ان يكون علة للجسم او لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة
في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما يفتقر في تاثيرها اليه فان كان    واما العرض فهو
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان
عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر
المفارق على ان الدهانين وسيجي اثباته واثبات كثرته في المقالة
التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات
من جهة الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى كماله
ولا يكون ذلك المخرج بحسب العقول الا كاملا عقليا بالفعل والا
لاحتاج الى مخرج اخر يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم الدور
او التسلسل انتهى    وتلك الستة التي هي اين او متى وانما لم
يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها اخرى مقولة نفسها
غير الوضع الخاص وباطلة تحكمها في ظهور عرضيتها ما قد نبه عليه مما
ذكرتم قال واعلم ان صاحب التلويحات ذهب الى ان هذه



مستقلا
الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد
بان النسبة مفهوم واحد وهي داخلة في مفهوم كل من السبعة
فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر
والكم والكيف والنسبة والحركة وكثير السنظهر سنة المتاخرين و
المحدثين لانه لا برهان على حصر المقولات ونحن على ان الحجة في
كون النسبة مشتركة في امر ذاتي وبطلان النسبة معدومة ورد
لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع
قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فان
لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون
لاطرافها ايضا جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة
اخرى فيما الطبيعة ايضا في الاسفار انتهى ولا يخفى ان حجة السهروردي
مقدوحة بمنع كون النسبة داخلة في مفهوم هذه السبعة ولعلها
كانت عرضية لها واما القدح الذي ذكره هذا القائل ففيه ان كون
النسبة معنى غير مستقل مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لا
يستدعي ان يكون لاطراف هذه النسب السبع جنس واحد لو
كان لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي بل لا نسبة بين طرفي
هذا الحكم اصلا فافهم    فما شكوك اصحاب العقول بجوهرية
الكيف فلا حرى بها ان يورد في العلم الطبيعي لان اكثرها وكانما معنى
ذلك قيل وانما كان البحث من احوال اقسام الكيفية جديرا بان
يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدوثها
الى المادة الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالقدرة والارادة
والعشق واشباهها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس

المتعلقة بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه
العموم بل على وجه يختص بالمقترنات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن احوالها جميعا على الوجه الاعم
الكلي بحيث يصير من احوال الموجود المطلق كما تعلق تكلم فيه
عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللائق بها
وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به انتهى ولا يخفى ان افتقار
اكثر الكيفيات في الحد والى المادة الجسمانية مما لا سترة له وان كان
الشيخ ايضا قال به في بعض المواضع والافتقار في الوجود مشتركة بينها
وبين الكميات فلا يتعين ان يكون وجه اخر به اراد بشكوك جوهرية
الكيف في الطبيعيات دون شكوك جوهرية الكم لكن الشيخ لما قال
بافتقار حد بعض الكيفيات الى المادة الجسمانية فيظهر توجه كلامه بالذكر
بناء عليه ويمكن ان يكون وجه الاخرية المذكورة ان اكثر الكيفيات
يتعلق وجوده بالاستعداد التعلق بالمادة فيكون موضع البحث عنه الطبيعيات
بخلاف الكم اذ لا يتعلق وجوده بالاستعداد فلا يكون من الطبيعيات
اذ المعتبر فيها ان يكون المنظور في الابحاث التي فيها القوة والاستعداد
وبالجملة بادعائه الحمل البحث عن الكيفيات من الطبيعي واخراج
البحث عن الكم عنه هو وجه الاخرية المذكورة ايا ما كان وقد يحتج
اشكال اخر وهو انه على هذا ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكم في
الرياضيات كما ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات
وان كان الملحوظ فيه هذا البحث عن كون الوجود وهو لا يناسب
الرياضي بل الالهي فكذا نقول في الكيف ايضا وبالجملة لا يخ الكلام عن
كدر    وكما فعلنا ذلك كانه لم يفعل ذلك اذ قد تصحفنا قدرا

ولم يجده وكانه نزاع عنه البصر    واما اصحاب القول بجوهرية
الكم فمن ذهب اليه قبل اما القول بجوهرية الخطوط والسطوح والنقط
ففي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات والنهاية
من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل
منهما جهة اخرى يكون بها كما قال بالكم اخر مستغني القوام عنه
واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة وما يستدل
على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقاء الشخصة ففيه انه لعل
الباقي هو شخص الصورة الطبيعية مع مقدارها وجسميتها فان التحقيق
ان بازاء الجنس في كل مركب خارجي انما يعبر منه على وجه الابهام
فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة اخرى يقع بها نوعا
اخر فتبدل اشكاله يوجب بطلانه لان نوعه قد تلفت بكونه مقدارا
واما اذا كان مع المقدار صورة اخرى بها يتم نوعية الجسم
بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير متحصل فتبدل ما هو
بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب بها وقد علم
سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر الا الى مادة لها مطلق الشخص
بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على
عرضيته انتهى لا يخفى ان هذا المعنى من الايراد الذي ذكره في غاية
الخفاء والاولى في الايراد ان يقال بقاء الصورة الجسمية الشخصية
مع تبدل المقدار لا يوجب عرضيته الا ترى انه يتبدل الصور النوعية
في الكون والفساد وعلى تشخص الصورة الجسمية مع انها جواهر عنده
ولعل ما ذكره ايضا يراد به هذا لكن تطبيقه عليه مشكل جدا ويمكن
الجواب عن هذا الايراد الذي اوردنا بان الصور النوعية وان

لم يكن لها مدخل في وجود الصورة الجسمية وتشخصها لكن لها مدخل
في تحصيل انزاح الجسم وهم فذ الجزء ان الجوهر الحال اما تقوم المحل
به او بتغيره اياه ولو عاد المقدار قد يثبت عدم تقومه بوجود الصورة
بدليل التبدل واما عدم تغيره الجسم نوعا فظ اذ ظ ان الاجسام
ذوات المقادير المختلفة ليست انواعا مختلفة ولقائل ان يقول ان
التبدل لا يدل على عدم تقومه للوجود اذ لعل مقدارا ما له مدخل
في تقوم الصورة الجسمية كما ان صورة ما جسمية لها مدخل في
تقوم الهيولى فافهم        فقد قال ان هذه هي الابعاد والمعونة مجردة
الجسماني تعقيبها له ثم        ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون
شيئا من الاشياء ان اريد به ان الوحدة لا يجب ان يكون
عين شيء من الاشياء فهو مم لكن لا يدل على استغنائه عن
الاشياء وهو ظ وان اريد انها مستغنية عن الاشياء فهو اول
البحث        وكل شيء فانما يصير اه ان اريد التوقف
فمم وان اريد الاستلزام فمم لكن لا يجدي نفعا        فيجب علينا
اولا ان نبين ان المقادير اه قيل وجه التقديم وان انحصر في
هذه المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتعيينها
الذي هو ايضا من باب التصورات مقدم من اثبات وجوده
وكونها من الجواهر او الاعراض وذلك الاشتغال باثبات كون
وجود الشيء ومعرفته بالبرهان اولى بالتقديم من الاشتغال بشرح
شكوك المتشككين لان المقصد في الاول تكميل العارف نفسه وفي
الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من
اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم انتهى        وذلك لان الوحدة



بالعرض اي بغيره        والواحد بالعرض هو ان بين اه لا يخفى ان هذا
هو معنى الاتحاد والهوهو واما تحقيق معنى الوحدة فيه فلا يخلو
عن اشكال اذ الواحد في صورة الاتحاد بالعرض اما ان يكون
كل من الطرفين او مجموعهما والاول ظ انه لا معنى له هنا والثاني
يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار ووحدته الاعتبارية
التي يعتبر مثلها في المجموعات كالعشرة الواحدة والعسكر الواحد
كونهما ويمكن الفرق ان في الثاني يلاحظ تكثر الاجزاء ويحمل المجموع
امرا واحدا وفي الاول لا يلاحظ تكثر الاجزاء بل يوخذ المجموع
كانه لا تكثر فيه ولا جزء له بل هو امر واحد بسيط باعتبار ان كلا
من اجزائه عين الاخر بالعرض وارجاع معنى الوحدة فيهما الى وحدة
الامر المتفق لهما فيه بعيد وقد فسر الشارح الواحد بالعرض وهو ما
يكون اشياء متعددة بالذات مترافقة في امر واحد هو جهة وحدتها
وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة
بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما في نسبة الملك الى المدينة و
النفس الى البدن واحدة اي هما واحد في النسبة انتهى وهذا
الحصر مما لا يصح فكانه من باب الاختصار لظهور الامر        وذلك اما
موضوع ومحمول عرضي قيل واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول
عرضي فينبغي ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة يقال ان زيدا
وابن عبد الله او زيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة
في الموضوع والمحمول العرضي هي الوجود بالعرض انتهى وانت خبير
بان جهة الوحدة في الوحدة العرضية لا يلزم ان يكون امرا واحدا كموضوع
واحد او محمول واحد للطرفين اذ كما يجوز ان يكون وحدة امر
متعلق بالطرفين جهة لوحدة الطرفين فكذا يجوز ان يكون معنى آخر

متعلق بها يكون جهة لوحدتهما اذ لا دليل على انحصار الجهة في الامر الاول
وهو ظ ح نقول ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هو كون
احدهما حالا في الاخر كيف ولو جاز ان يكون كونهما حالين في محل
واحد او محلين لحال واحد جهة لوحدتهما فلم لا يجوز ان يكون حلول
احدهما في الاخر جهة لها بل هي اولى واقرب كما لا يخفى والقول بان
الاولين يرجعان الى وحدة الموضوع والمحمول فلهذا يصح ان يكونا
جهة الوحدة واما الاخير فلما لم يرجع الى وحدة شيء فلا يصح للجهة
فاسد ظ اذ اي دليل على ان جهة الوحدة لا بد ان يكون وحدة
امر فتثبت     لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس
اي الجنس الواحد كالحيوان الذي هو جنس واحد     وهو الواحد
بالفصل اي الواحد النوعي يلزمه ان يكون واحدا بالفصل اي يكون له فصل
واحد والا فظ ان معنى الواحد بالنوع والواحد بالفصل متغايران و
الاول هو الانسان والثاني الناطق فكيف يكونان متحدين ولا ادري
ما فائدة هذا الكلام من الشيخ واي منظور له فيه     ومنه واحد بالمناسبة
اي المناسبة الواحدة مثل نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان
الى السفينة واحدة لا بمعنى انهما متحدان في النسبة اذ على هذا يرجع الى الاتحاد
بالعرض بل بمعنى ان هذه النسبة الكلية التي تتحقق في هذا وهذه النسبة واحدة
كما ان الحيوان جنس واحد ولا يخفى ان النسبة لا يخلو من ان يكون
اما جنسا او نوعا او عرضا عاما من الكليات الخمس لكن لا يلاحظ في هذا
الاعتبار كونها احد هذه الكليات اذ بهذا الاعتبار وحدة النسبة
يرجع الى وحدة الكليات بل انما يلاحظ من كونها نسبة كما يلاحظ الحيوان
مثلا واحدا من دون ملاحظة جنسيته ولعل اعتبار هذا الاعتبار
في خصوص النسبة من بين سائر الكليات الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار

وههنا

وههنا دون غيرها كما ان في الوحدة بالعرض ايضا يحصل الاتحاد والطرفين
فيها قسما خاصا من الاتحاد دون ما عداها من الكليات الطبيعية
مثلا لم يجعل الاتحاد في الحيوانية والانسانية والنباتية ونحوها اقساما
خاصة من الوحدة بالعرض وجعل الاتحاد في النسبة قسما خاصا منها
وكانه لا نكتة لذلك كله سوى الشيوع الذي ذكرته
ومنه واحد بالموضوع اي موضوع واحد لا اتحاد الشيئين في الموضوع
وبما قررنا مراد الشيخ من قوله الواحد بالجنس والنوع والمناسبة و
الموضوع اندفع عنه ما قيل ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس
والنوع والمناسبة والموضوع من اقسام الواحد بالذات انتهى
والعكس اعجب     والواحد بالنوع كذلك اه قيل ثم لا يخفى
ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر
وكذا اعتبار القرب والبعد في الجنس في اقسام الواحد يدل على
تفاوت الواحدات قوة وضعفا فالجنس في اعتبار النوع
الاضافي وتقسيمه بالقرب والبعد لانه يحصل به المعرفة وتعرف
الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة
ههنا في احد الاعتبارين لم يكن في الاخر فيكون مرتبة خاصة من
الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا تختلف بان يعتبر
كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يوجد ههنا ليس الا
اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل
الشخصي سواء كان اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للخلاف
في هذا الاعتبار الا مجرد الاختلاف العنوان والتسمية انتهى ودفعه
ظ بان انحصار الغرض في هذه التقسيمات ما ذكره مما لا شاهد عليه

فايدة ذهب الاوروده      ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع
او بيان احوال واحكام للانواع الوحدات التي ذكرها وهو ان
الواحد بالجنس اي الجنس الواحد يكون له انواع كثيرة البتة بناء
على ما تقرر عندهم من ان الجنس لا بد ان يكون مقولا على كثيرين
مختلفين في الواقع ~~وان لا يكون له~~ ولا يكفي القول بحسب الفرض
واما الواحد بالنوع فيجوز ان يكون له اشخاص كثيرة ويكون نوعه على
كثيرين في الواقع وان لا يكون له بل يكون نوعه منحصرا في فرده بل
لا يكون له فرد اصلا فكانه لم يذكر الشيخ هذا القسم اعتمادا على الظهور
وكون النوع كذلك بناء على انهم لم يعتبروا فيه القول على كثيرين في الواقع
بل اكتفوا فيه بالقول الفرضي ايضا وقد قيل في هذا المقام قد عرفت ان    علمت
الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس
بما هي طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات
وواحدة بالعرض وجهة وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات
بالواحد النوعي ليس الا الطبيعة محصلة نوعية نوعا فرسا واما الاعداد الواقعة
تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض فكلام الشيخ ههنا في الواحد
بالذات وهو ما لا يكون امورا كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة
للكثير بالعدد والكثير بالنوع لان ما لا بد من اقسام الواحد بالذات
فان الاشخاص بما هي اشخاص كثيرتها واختلافها بالمشخصات وهي بها
يصير اشخاصا ولا اتحاد في المشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص و
ذوات مشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحادها بما
المشخصة اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس
انتهى وبما قررنا مراد الشيخ من انه في صدد بيان احكام الواحدات



ظهر عدم استقامة هذا الكلام رب اذ ليس مراد الشيخ ان الانواع والاشخاص
المتكثرة من اقسام الواحد بالذات حتى يرد ما اورده وليت شعري
من اين فهم ان الشيخ جعل الانواع والاشخاص من الواحد بالذات
اذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك اصلا ثم تكثر الاشخاص والانواع وعدم
اتحادها بالذات امر لا حاجة الى ما تجشمه من جعل النوع والجنس
خارجا عنهما حتى يكون اتحادهما فيهما اتحادا بالعرض اذ الاتحاد في
الامر الداخل ايضا اتحاد بالعرض ولا يلزم ان يكون الاتحاد بالعرض
اتحادا في الامر الخارج وهو ظاهر مع ما في جعل النوع والجنس خارجا
عن الاشخاص والانواع اذ لا يظهر له وجه صحة واستقامة اصلا فافهم
فيكون من جهة نوعا او يفهم من ظاهر هذا الكلام انه فرق بين
النوع المتكثر الاشخاص والنوع المنحصر في الفرد في هذا المعنى اي في كونه
نوعا وكليا من جهة وليس بنوع ولا كلي من جهة ولا يفهم ظاهرا فرق
بينهما اذ النوع لو اعتبر من حيث المفهوم فهو نوع وكلي واذا اعتبر من
حيث الخصوصية فهو ليس بنوع ولا كلي سواء كان منحصرا في الواحد او لا
وكان الفرق بينهما بزعم ان المتكثر الاشخاص لا بد فيه من انضمام
المشخصات من خارج دون المنحصر في الفرد اذ المشخص نفس ماهيته
فيصح ان الثاني باعتبار نوع وكلي وباعتبار لا بخلاف الاول لكن
في كل منهما بحث لا يخفى على من له نظر وتامل وبسط القول فيه في تعليقات
الاشارات      وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية له او قيل هذا
المقدار غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل راس خط براس خط
آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كان على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لكن
الجميع متصلا واحدا في الحقيقة بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يوجه

المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون
بين اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل انتهى
وفيه نظر لان الشيخ لما قال ان المتصل الحقيقي ما لا يكون فيه الكثرة بالفعل
فقط فظهر ان مثل الخط الذي ذكره هذا القائل خارج عنه لوجود
الكثرة فيه بالفعل قطعا ولا حاجة الى التصريح بخروجه وانما ذكر الذي ذا
زاوية لحصول الاشتباه في ان ذا الزاوية هل هو متصل حقيقي وليس
فيه كثرة بالفعل ام لا فحقق ان المتصل الحقيقي الذي لا كثرة فيه بالفعل هو غير
ذي الزاوية وان ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنه متصل بل المتصل الحقيقي
واما الذي ذكره القائل فلا فائدة في التعرض له فافهم الا ان
اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية كلام
الشيخ ههنا وفي مواضع اخرى يدل على ان مثل الخطين المحيطين بالزاوية
الغير المتماسين موجودان بالفعل وانهما متميزان بحد واحد واقع
مشترك اذ لو كان احدهما متمايزين في الواقع ومتحدين في الحس
لما كان فرق بينهما وبين الخطين المتماسين ومع ذلك لا يحسن حينئذ انه
يلزم قيام عرض واحد بمحلين وكانه يجوز هذا في مثل هذه الصورة
ويزعم ان دليل امتناعه لا يجري ههنا فتدبر ويليه ان يكون
الاطراف متماسة اه قيل في هذا المقام فالمتصل الحقيقي هو الذي
فيه كثرة بالفعل من اتحاد نوعه الا ان اطرافها تلتقي بحد مشترك
مثل مجموع الخطين المحيطين بالزاوية بل مجموع الخطين المتلاقيين على
طرف مشترك من غير زاوية وفيه ما يكون امورا متميزة لكنها اطرافها
متلاصقة بغير انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام فيتحركان لها في
الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للاتصال اللازم بينهما وهو ضرب

الوحده

الوحدة لا ان اتحادهما تابع لوحدة حركتهما وذلك كالاعضاء
الحيوانية انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله بل مجموع
الخطين لو كانا ~~مثلا صفحتين~~ المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ليس بصحيح لان هذين الخطين لو كانا
متلاصقين بحيث يتحرك كل منهما بحركة الآخر فهما من
القسم الثالث وان لم يكونا متلاصقين بل متماسين
فقط فيكونان خارجين عن المقسم او المقسم هو
الوحدة بالاتصال وهما واحدان بالتماس وقد جعلهما
الشيخ قبل هذا متقابلين حيث قال وقد يكونان بالاتصال
وقد يكون بالتماس ولو فرض عدم خروجهما عن المقسم
فلا شك ان وحدتهما اضعف من وحدة القسم الثالث
فكيف عدهما من القسم الثاني واما ثانيا فلانه يفهم من كلامه
حين قال او لا من اتحاد نوعه ان ههنا امورا متحدة النوع وانه
يعتبر في القسم الثالث ان لا يكونا من نوع واحد كالاعضاء
الحيوانية التي مثل بها وظاهر انه ليس كذلك للخطين المتلاصقين
مثلا والجسمين المتلاصقين اللذين يكونان من نوع واحد
كقطعتين مثلا الخشب من القسم الثالث فافهم والوحدة بالجملة
في هذه اضعف الظاهر انه اشارة الى القسم الثالث
والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع
طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء يعني ان الوحدة الاتصالية
قد يعتبر معروضها المقدار فقط ويقال الواحد بالاتصال ويراد
به المقدار المتصل الواحد وقد يعتبر معروضه امرا اخر وطبيعة

الجزي كالماء والهواء ونحوهما ويقع الواحد بالاتصال ويراد به
اما المتصل الواحد او الهواء المتصل الواحد ونحوهما ويعرض
الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع اي يعني لابد ان
يكون الواحد بالاتصال واحدا بالموضوع ايضا اي موضوعا
واحدا اعني ان لا يكون اشياء متخالفة بالنوع حتى يكون موضوعا
متعددة بل لابد ان يكون المتصل الواحد امرا واحدا متفقا
بالنوع لا ان يكون بعض اجزائه من نوع وبعضها الآخر من نوع
آخر وهذا ما يقولون واشتهر بينهم وتمسكوا به في رد مذهب
ذيمقراطيس من ان المتصل الواحد لا ينقسم الى اجزاء
متخالفة بالطبع بل قابلة كلها متفقة في الطبع فان الموضوع
للمتصل الحقيقة جسم بسيط متفق الطبع المراد بالمتصل
بالحقيقة اما مفهوم المتصل الحقيقي فيصير المعنى ان ما يصدق
عليه انه متصل حقيقي يجب ان يكون جسما بسيطا متفق الطبع او
المراد به المقدار لانه المتصل حقيقة واتصال غيره بتوسطه
والمعنى ان المقدار المتصل الواحد يجب ان يكون موضوعه
جسما بسيطا متفق الطبع فيكون موضوع وحدة الاتصال
اه اي ما له الوحدة الاتصالية لا بد ان يكون له الوحدة بحسب
الطبع ايضا اي لابد ان يكون طبيعة واحدة لا طبايع مختلفة و
مستندهم في ذلك كانه البداهة على ما صرح به بعضهم
اذ لم نجد هنا مواد لبيان عليه وانت خبير بان دعوى البداهة
فيه في محل المنع كيف وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان
بالنوع مع ان في الحركة الكيفية يتحقق فرد واحد متصل من الكيف



الخارج
منقسم الى الشديد والضعيف لما في الذهن فقط او في
ايضا والقول باستثناء هذا المتصل من الحكم الكلي المنقول لا يخلو عن
سماجة وبالجملة المسألة محل تأمل وقد قيل في هذا المقام قد علمت
ان الوحدة في كل شيء هي عين وجوده وقد مر ان الاتصال
اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شيء لا محالة
كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم
ووجوده والسطح انما يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط
انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد في انه عدد شيء
وانه مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات
الاشياء بل على ماهياتها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول
لابد ان يكون مع الاتصال ماهية اخرى مثل ماء او هواء
او غيرهما لتكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان
يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من ماهيات
متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار
في التحصيل وهي ان كل ما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم
ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد
المراد ماهيات متخالفة مع تسليم حقيقته ان ما له وحدة بالفعل
يكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا اي
المتخالفة من متخالفة الماهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت
من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق ان الحقيقة الفرسية
مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما
لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير

مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان منصبه الشيخ
كذ وجوده والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان
الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف فيه فاذن كل ما هو واحد
بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك المتصل نفس
المقدار او الطبيعة المقدرة كالماء والهواء فيكون كل متصل واحد
بالموضوع سواء اريد بذلك المتصل او موضوعا واحدا او الصورة
الواحدة ايضا يصح ان يق انها واحدة بالموضوع اعني المادة
وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة
انتهى وفيه امور احدها جعل الاتصال مقدارا ثم جعله وحدة
ثم وجوداً وهذا كأنه شيء لم ينطق به احد الى الآن سوى هذا
القايل وليت شعري كيف يرضى احد بان يقول ان مقدار
الشيء وجوده وثانيها جعل يراد ذلك البعض المدقق
ما نقله ما ذكره وفيه ايضا عز انه اذ اراده ذلك المعنى ما ذكره
لا يتصور ايهام سبيل اصلا وثالثها ان الاتحاد في الوجود
يوجب الاتحاد في المهية بالفعل وفيه منع اذ الجنس والفصل
مختلفان في المهية ومتحدان في الوجود عندهم والفرق بين
المهية المحصلة وغير المحصلة مشكل وبالجملة هذه المقدمة محل كلام
ورابعها ان قوله والصورة الواحدة ايضا يصح ان يق انها واحدة
بالموضوع اعني المادة كأنه مما لا مدخل له في هذا المقام كما لا يخفى و
خامسها ان قوله وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون
واحدا ايضا في الطبيعة يدل على ان قول الشيخ فيكون موضوع
وحدة الاتصال او مطلب على حدة غير ما سبقه وانت خبير بانه

ليس كذلك بل هو نتيجة لما سبقه بل عينه ولا ادري انه بعد جعله
مغايرا لما سبقه وحمل هذا على ما حمله على ما يجعل ما سبقه هذا
ثم قيل بعد ما نقلنا لكن ههنا شبهة استصعبوا حل عقدتها
وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل
بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى معدوم
صرف كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة
كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد وبعضه ذراع او موازٍ
لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذن اذا كانت
اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل
بمعناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة
حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض وبان يق
هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه ثم قال بعد نقل جواب من بعض الاجلة وتزييفه والجواب
المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق
مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي
معناها ومفادها حصول الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين
واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود ولا حمل وقد مر
ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان
في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل فلا اتحاد
هناك بل وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا اذ
هناك اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان عدم وجود الاجزاء بوجه قبل القسمة خلاف البديهة و

كيف يمكن تخييل الشيء الى ما ليس موجودا فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة
بل يصير موجودا بعد التخييل واما ثانيا فلان القول بحدوث
الاجزاء بالقسمة الوهمية لمقارنة مستلزمة يوجب القول بانعدام
الكل حين القسمة على ما هو رأيهم في اثبات الهيولى بالانفصال
مع ان هذا القائل اعترف ايضا بحيث قال ان اعدام الهوية
الواحدة وح نقول القول بانعدام الكل بالقسمة الوهمية
امر لا ينبغي ان يقول به جاهل فضلا عن عاقل وكيف يعقل احد
ان ستة في الشرق اذا توهم انقسام جسم في المغرب
انعدم ذلك الجسم في المغرب وحدث جسمان اخران
وهل هذا الا سفسطة صريحة وشناعة فضيحة وبالجملة انا نعلم
قطعا بالضرورة ان حال الاجزاء لا يتغير بالقسمة الوهمية من
حيث الوجود اي بمعنى ان وجودها في الخارج وتجزيه وكيفيته
قبل القسمة وبعدها بحال واحد ولا يحصل فيه تغير واختلاف
اصلا والنزاع مكابرة مقتضى مختلفهم لطلب الجواب الحق ما
هذه الشبهة من تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد بل نقول
ان الواحد بالعدد واه شرع في بيان حال الواحد سوى
ما ذكره سابقا ولا من جهة اخرى قيل ههنا موضع نظر
وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء المحمولة
مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص
جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذه لا ايراد عليه
بها اي في نفس الطرز انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ بعيد هذا فمن
الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم بمفهومه في الذهن كانه قرينة

على التوجيه الذي ذكره اذ الظاهر انه حكم على حدة غير ما ذكره
الا ان بين الفاء التفريع وكأنه يريد حسن المقام لا بين الايراد المذكور
وارد على هذه العبارة بحيث لا يندفع اذ ليس معلوم ان مراده
من هذا البعض الذي لا ينقسم بمفهومه غير العقل والنفس
وهو الواجب تعالى او غيره من النقطة والوحدة مثلا بناء على
عدم تركيبها ذهنا فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد
قيل فيه ان نفس بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما ينقسم
لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي فهي وحدة
ضعيفة فيها قوة الكثرة الانفصالية بل لو سألت الحق فاعلم ان
العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي هي نفس
مبدئها تقابل التضايف كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود
مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم انتهى
الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل صح
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس قال الشيخ ان نفس الوحدة لا تنقسم
بل لم يقل الا ان نفس الوحدة لا يكون هناك طبيعة اخرى
لا انها لا تنقسم وهو ظاهر واما ثانيا فلان انقسام مفهوم الوحدة
مما لا معنى له وكونها نفس الاتصال على تقدير تسليمه لا يجدي اذ ايضا
الاتصال ايضا لا ينقسم انما المنقسم المتصل ثم كون العدد
وحدة لا يخلو عن غرابة فمن هذه الاصناف ما لم الوحدة
او يعني بعض هذه الاصناف التي ذكرناها من الوحدة اي الواحد لا ينقسم
بمفهومه في الذهن اي ليس له الاجزاء الذهنية ايضا فضلا عن القسمة
المادية المكانية او الزمانية والمراد بالقسمة المادية المكانية
كأنه القسمة المقدارية الكائنة في الامور القارة اذ كل جزء يحصل

بالقسمة من هذه الامور يكون في مكان غير مكان صاحبه و القسمة
ازمانية اي تلك القسمة في الامور الغير القارة اذ كل جزء من
القسمة يكون في زمان غير زمان صاحبه ويمكن ان يكون
المراد بها القسمة الكائنة في مكان او زمان وقيل بعد حل هذه
الفقرة من الشيخ عنوانا ربما اعم من ان يكون معه معنى اخر
سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة بينها وعندنا باعتبار
اشتمال الحصة الامكانية على جهة غير وجودية كالمهية او القصور
في الوجود الذي هو مناط الحاجة اذ الامكان اذ لا مغايرة
عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم اذ لا يكون معه
معنى اخر وهو الوحدة الغائبة بحسب التحقق ونفس معنى الوحدة لا
بحسب المفهوم انتهى وفيه اما اولا فلان هذا التعميم والتقسيم في هذا
المقام بعد ما اورده الشيخ قبل هذا مما لا يظهر له وجه اصلا واما
ثانيا فلانه اي حاجة في بيان كون الوحدة في العقل والنفس
مقارنا لمعنى اخر الى ما تجشمه الم يكفه ان بين ان حقيقة العقل و
النفس معنى مغاير لوحدتهما على ما قال الشيخ قبل هذا فافهم
ولبعد القسم الذي يكثر اشباهه لما قال في التقسيم ان من
ان الواحد منه ما لا يتكثر من حيث طبيعته المعروضة للوحدة
ومنه ما يتكثر وقد قسم القسم الاول الى اقسام وهاهنا عاد
الى القسم الثاني وذكر له اصنافا ما وفي قوة ان
تصير متكثرة بالعدد لا لاجل المائية ام لا بين ان المقدار
عندهم يعدم بالتكثر فكيف يمكن ان يكون متكثرا لما دفعوله

الانقسام



والانقسام لاجل المقدار لانهم يقولون ان المقدار وان كان
يعدم بالانفصال لكنه يُهيّئ المادة لقبول الانفصال مع عدم الانفصال
بعدم هو ويبقى المادة ولا محذور اذ المعد لا يلزم بقاؤه
بعد حصول المستعد له انما يجب بقاء القابل فقط فيكون
تلك المادة الكثيرة بالعدد واحدة ايضا بالموضوع او العارض بالنوع وواحدة هي
الوحدة بالموضوع التي ذكرها هنا غير الوحدة بالموضوع
التي ذكر في التقسيم السابق لان المراد بما ذكر سابقا هو
ان الواحد بالاتصال لا بد ان يكون واحدا بالموضوع
اي يكون موضوعا واحدا بالطبع بمعنى انه لا يكون امورا
مختلفة بالطبع والمراد هاهنا ان تلك الامور المتكثرة وحدة
بالموضوع اي يكون ان يصير موضوع الجميع واحدا بان يرتفع
الكثرة ويحصل شيء واحد كما راهم من ان المادة في حال
الاتصال والانفصال واحدة فالمنفصلان اذا صار متصلا
واحدا يصير المادة التي كانت متكثرة واحدة ذهن المعينين
بون بعيد وقد قيل في هذا المقام فالمياه المتعددة واحدة
بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد بالعدد واحدة بالموضوع
اذ قد مران كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة
بالعدد لا كالاشخاص ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه ليس
من شأن عدة من مواد الاشخاص القريبة ان تتحد وتصير مادة لان الواحد
وقد ذكرنا بسبب ذلك انقادوا في الفاظ الكتاب
واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها
كثير فائدة انتهى وقد علمت ان ما مر من ان كل واحد بالاتصال

واحد بالموضوع ليس المراد به ما هو المراد ههنا وما ذكره من انه
علم اكثر هذه المعاني من قبل ليس بذاك لان هذا التقسيم ليس فيما
سبق منه اثر وهذا القايل كانه لما حمل الوحدة بالموضوع التي
في ما سبق على ما ههنا فلذلك حكم بان اكثر هذه المعاني علم فيما
سبق وقد عرفت ما فيه ثم ان الشيخ اشار الى انه ذكره
انما هو انه قال في توجيه بعض ما سبق وانما في مثل ان الانسان الواحد
فانه لا يمكن ان يصير اثنين لان الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين
اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال وسارية في اجزاء
المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة
سارية في المادة انتهى ولا يخفى ان هذا السبب الذي ذكره ليس مما
يعول عليه اذ غايته ان عند انفصال الماء الى مائين ينعدم صورته
الجسمية والنوعية الواحدة ويحدث صورتان اخريان من
كل منهما فاذا جاز ان يرجع الصورة السارية بعد الانعدام في مائين
فلم لا يجوز ان يرجع الصورة الغير السارية ايضا يعني ان في صورة
الانسان مثلا اذا فرض انه قسم انسان الى قسمين فغاية الامر
ان ينعدم صورته الجسمية وصورته الانسانية فلم لا يجوز ان يرجع
صورته الانسانية ايضا في قسمته كما يرجع الصورة الجسمية بل لا يبعد
ان يقال ان الامر في الصورة الغير السارية اظهر اذ الظاهر في الصورة
السارية انها ينعدم بانعدام الصورة الجسمية ويعود واما
الصورة الغير السارية فيمكن التزام انها لا تنعدم بل باقية مع الهيولى
فكما ان الهيولى يتجدد ويتكثر وهي باقية بعينها فلما لا يجوز ان

لكن



يكون الصورة الغير السارية ايضا كذلك والاولى ان يبنى الامر على ما هو
الحق هذا اذ ثبت ان المادة القريبة للانسان الواحد لا يصير
مادة لانسانين بمجرد الانفصال والا لانكسر بالبدن مستحالات
كثيرة ان كانت يصير والا فلا بخلاف الماء فانه بمجرد الانفصال
والاتصال يحصل فيه الوحدة والكثرة ويمكن ايضا ان يكون مراد
الشيخ بالشخص الانساني النفس ومع عدم امكان صيرورة شخص
شخصين ظاهرا لكن ظاهر العبارة لا يساعده فافهم

كانه ح

فان ماهيتي حاتان متفقتان وليس وحدتها بالعرض ظاهر الكلام
ليس مستقيم اذ وحدة الماهيتين ايضا وحدة بالعرض كوحدة
زيد وعمرو من حيث النوع لان الماهيتين فردين متغايرين من
النسبة فوحدتها باعتبار ان ما يصدق عليها وهو النسبة
واحد وهو وحدة بالعرض قطعا ويمكن ان يتكلف ويقال مراده
باتفاق الحالتين ووحدتها ان الحال الذي في السفينة و
المدينة بالنسبة الى الزمان والملك امر واحد بالذات و
وحدة السفينة والمدينة باعتبار اشتراكهما في هذه الحالة الوحدة
وحدة بالعرض لكنه تسامح في العبارة اعتمادا على الظهور والا
فان الشيخ اجل واعلى من ان يخفى عليه مثل هذه الامور
فتدبر ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة او ما ذكره الشيخ من
ان الوحدة بالذات وبالعرض جميعا مثلا الجنس الواحد اولى بالوحدة
من النسبة الواحدة وهكذا وكذا الاتحاد الامرين في الجنس اولى
بالوحدة من اتحادهما في النسبة وهكذا والواحد قد يطابق
الموجود في ان الواحد يحمل على كل واحد من المقولات كالموجود فتأمل

المختص بالمعقولات وايراد نقطة قد يسبق الى دائرة الحل
لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة
اعرف عند عقولنا ان كان المراد بالتخيل ما يشمل الوهم اذ الكثرة
من الامور التي هي من مدركات الوهم ثم المعرفة الكثرة عند
الخيال والوحدة عند العقل ليست باعتبار ان ما يحصل في الحس
فيه كثرة البتة اذ كل محسوس له تشخص ووضع وحيز ونحوها و
العقل من شانه ان يتصور كل امر بانفراده من غير ملاحظة الامر
الاخر معه فان قلت قد تقرر عندهم ان كل معنى كلي يدركه العقل
بداهة فادراكه بعد ما حصل جزئياته في الحواس حتى صارت
معدة لحصول الكلي في العقل فادراك العقل للوحدة انما يكون
بعد حصول جزئياتها في الوهم مرارا حتى يستعد النفس
لحصول كليها فكيف يمكن ان يكون الوحدة اعرف عند
العقل وايضا حصول الكثرة في الحس انما يكون بحصول وحداتها
ففي كل كثرة يكون في الحس يكون وحدات فكيف يعقل ان
يكون اعرف عند الحس من الوحدة بل يجب ان يكون الامر الكثرة صح
بالعكس قلت اما الايراد الاول فيمكن دفعه بوجهين احدهما
ان يكون المراد ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
على ما حملت الكلام في جانب الكثرة عليه لا انها اعرف عند العقل
منها عند الحس وح لا ايراد وثانيهما ان نسلم ان المراد اعرفيتها
عند العقل منها عند الحس ونقول يمكن تصور العقل للوحدة الكلية لا
يحتاج الى ان يحصل جزئياتها اولا في الحس حتى يكون معدة لحصول
الكلي بل يكفي حصول الواحدات في الحس لان تلك الاعداد وح

يمكن ان يكون

يمكن ان يكون الوحدة الكلية ينتزعها العقل من الواحدات
التي في الحس من دون ان ينتزع الوهم الوحدة الجزئية
منها وح يبطل الاعرفية المذكورة قطعا ولو سلم انه لا بد
من حصول الواحدات ولا نقول بل الوهم يدرك
جزئيات الوحدة المعد لحصول الوحدة الكلية في العقل
لم يلتفت كثيرا الى الوحدة بخلاف العقل فانه يلتفت
ويتوجه اليها كثيرا ويالف بها ويكون الف الوهم بالكثرة
اكثر واما الايراد الثاني فهو ايضا يمكن دفعه بوجهين احدهما
حمل الكلام على ما حمل عليه الورد في جانب الوحدة وح لا
ايراد وثانيهما ان يسلم ان في كل كثرة وان كانت وحدات
لكن يجوز ان لا يكون الحس ملتفتا الى وحداتها بل الى
نفس الكثرة من جهة ذات العقل بذاته والكثرة اعرف — من حيث انها هي هذا ثم انه يمكن ان يكون المراد ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة صح
عنده ايضا من الوحدة من جهة التخيل يعني ان العقل
باعتبار الفه بالحواس يكون الفه بالكثرة وادراكه لها اكثر
من الفه بالوحدة وادراكه لها اذ الحواس في اكثر الامر
يدرك الامور الكثيرة واما باعتبار ذاته بذاته وعدم
التفاته الى الحواس ينبغي ان يكون الفه بالوحدة وادراكه
لها اكثر وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ان حمل التخيل على معناه المتبادر
ولا حاجة الى صرفه الى الوهم كما قلنا اولا فافهم
ولا يشتبه ان يكون الوحدة اعرف من الكثرة لان تصور الوحدة
والكثرة بديهي ظاهر انه يحصل تصورهما من غير اكتساب من شيء
وح لا معنى لكون الكثرة متخيلة اولا اذ الجزئيات ليست

الوحدة

كاسبة ولا مكتسبة مطلقا فلا وجه لتخصيص الكثرة بكون تحليلها
بديا وايرادها في هذا المقام والجنا لا معنى لما يذكره من
ان تعريف الكثرة بالوحدات تعريف عقلي اذ بعد ما كان
الكثرة متصورة بديا لا حاجة لها الى تعريف عقلي ولم نجد
محلا ان منا سبا لفظة البدي حتى يحمل عليه ونسلم ما ذكرنا
ومن وجده بديا او بتامل فلذلك به لنتامل فيه
ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا لعل الظاهر انه لا
يمكن تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا على ما ظهر مما ذكره
الشيخ في تعريفات الكثرة وكانه لم يوجد تعريف اخر سوى
ما ذكره الشيخ ونحوه مما يقرب منه ويشاركه في ورود
الايراد فافهم    فان الكمية يحتاج تصورها الخ اه
فيه ان مراده ان كان ان تصور الكمية يحتاج في الواقع
الى تصور الجزء او القسمة او المساواة وكل منها ايضا يحتاج
تصوره في الواقع الى تصور الكمية فلا يمكن اذن تصور
الكمية فكيف يعرف العدد بها ففيه بعد قطع النظر عن منع المقدمتين
انه يلزم على هذا ان لا يكون الكمية معلومة لنا اصلا وهو ظ
الفساد وان قلت لعل مراده ان معرفتها بالكنه ~~لا يفيد اخذها~~
~~في التعريف معرفة كنه العدد~~ وموقوفة على معرفة كنه احدها فيلزم
ح عدم امكان معرفتها بالكنه واذا لم يكن معلومة بالكنه لا يفيد
اخذها في التعريف معرفة كنه العدد بها ومع ان تصور الجزء بالوجه
يستلزم ان يكون تصور الكل ايضا بالوجه قلت هذا الكلام
وايضا كان الكلام في التعريف الحقيقي المطلق سواء كان حدا

او رسما

او رسما فنفي خصوص للبداهة لا وجه له وان كان مراده ان الكمية
تصورها بديهي وان ما يورد في تعريفها لو كان تعريفا حقيقيا
يستلزم الدور كتصور الوحدة ونحوه ففيه بعد النقض ايضا على
قيل ان المساواة معلومة بديهة ولا حاجة في تصورها الى
تصور الاتحاد في الكمية انه لا يستلزم عدم صحة تعريف
العدد بما ذكره اذ غاية ما ذكر ان الكمية التي اخذت
في تعريف العدد بديهي التصور وهذا لا يستلزم عدم
صحة تعريف العدد بها وهو ظ    فاذا قبلت على الاعراض
فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك لعدم ...
اذ لم يعتبر في الحال الجوهري الا تقوم المحل به فيجوز ان يكون
الحال في العرض يقوم محله فيكون جوهرا او لو فرض انهم يعتبرون
في الحال الجوهري تقويمه لكل ما يحل فيه سواء كان بواسطة او
بدونها والحال في العرض حال في الجوهر بواسطة ولو فرض
تقومه بعرض فليس بمقوم لذلك الجوهر فلا يكون جوهرا
قيل على تقدير هذا الاعتبار ايضا نقول لعله يكون مقوما لذلك
الجوهر ايضا كما يكون مقوما للعرض الا ان يدعى البداهة في
ان كل ما يكون مستغنيا عن محل شيء يكون مستغنيا عنه
عنه ايضا بطريق الاولى وهو كما ترى    بل يقال عرضي بالا
ضافة او بارتفاع منونا وغير منون بالاضافة والتوصيف
فان العرض الذي هو احد الخمسة اي الكليات الخمسة
وهو العرض العام او العرض المقابل للذاتي اي الخاصة
والعرض العام على اختلاف تفسيري الكليات من حيث انها ...

الاجنبين الا وكل منها اما الخاصة والعرض العام او العرض (اللازم)
فانما يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض
واما طبيعة المعنى البسيط اعني ان العرضي وان كان يجوز
ان يكون جوهرا فان ذلك انما يكون اذا اخذ مشتقا
مثلا كالابيض فان الابيض اي ما قام به البياض وهو
الجسم جوهر واما اذا اخذ المعنى البسيط منه اي مبدأ الاشتقاق
كالبياض مثلا فهو يكون عرضا البتة وكلامنا ههنا في الوحدة
التي هي مبدأ الاشتقاق لا الواحد الذي هو المشتق
ولا يصح قوامه مفارقا فانه لا يخفى انه لا يكفي هذا في الرخصة اذ الجواهر
الحالة ايضا لا يصح قوامها مفارقة لمحالها بل لا بد من عدم التقوم
للمحل كما سيجيء مزيد كلام فيه في اخر الفصل فانه لا اقل من ان
يكون هناك وجود اه ان اراد انه لا اقل من اي حين قيام
الوحدة بذاتها ان يكون وجود او موجود فهذا مسلم لكن لا يلزم
منه مفارقة الوحدة لطبيعة اخرى اذ ذلك الوجود بعينه الوحدة
وذلك الموجود هو الوحدة بنفسها وان اراد انه لا بد ان يكون
امر موجود ويكون الوحدة مقارنة وصفة له فهو مصادرة اذ هو بعينه
ادعاء الاستحالة في القسم الاول وهو ظاهر البطلان بل كانه مدعى
البداهة في استحالة القسم الاول وما ذكره تغيير عنها بعبارة
اوضح فافهم ويكون ذلك الجوهر لو لم يضف اليه اه فيه انه
يجوز ان يوجد ان مفارقة الوحدة جوهر ويتقوم الوحدة البتة
ولا يلزم منه محذور وما ذكره الشيخ الان من انا نعلم بديهة ان كل ما يوجد
فله وحدة البتة ولا يحتاج الى ان يلحقه وحدة من خارج ومحصل ان كل ما
يوجد

يوجد فيجيء الوحدة منه والوحدة التي يكون موجودة بعلية وبنجعة
يكون زائدة على وحدتها التي يحكي بها والحق ان اصل الدعوى
اظهر من هذه البيانات ولا يحتاج الى هذا التطويل الذي
ارتكبه الشيخ وبعبارة فنقول ان كانت الوحدة
ادعى حمل الكلام على انه تتميم للدليل الاول ودفع لايراد يرد
عليه وان كان ظاهره يدل على انه دليل برأسه وحاصل الكلام انه
قال ان الوحدة على تقدير مفارقتها لا يجوز ان يكون مجرد
عدم الانقسام بل وجود الانقسام وذلك الوجود اما جوهر او
عرض وعلى الثاني لا يكون مختصا بعرض وعلى الاول يكون الجوهر
الذي يكون موضوعا بالنسبة اليها اذ ليس هي جزؤه ولا يصح مفارقتها
فمع يكون معطيه ان هي لم الوحدة على تقدير مفارقتها كانت لا
تنقسم لكن لا ان يكون ذلك الوجود موصوفها ومحلها بل يكون
ذلك الوجود ورخصا في حقيقتها فذهبا بانه يكون حقيقة الوحدة
امرا جوهريا لا ينقسم وذلك المعنى لا يوجد في العرض فيلزم ان
يكون وحدة الجواهر ووحدة الاعراض متباينين وان يكون عدا الا
مشتركين بل يكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم اه ان
اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم يكون جوهرا اذ قام
لا في موضوع ثم لكن لا يلزم منه ان لا يكون للاعراض وحدة بوجه
من الوجوه ويكون وحدتها بهذا المعنى بل غايته ما يلزم منه ان
يكون الوجود الغير المنقسم جوهرا عند المفارقة عرضا في العرض
وان اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم لا بد ان يكون
ماهية جوهرية ويكون ما في الاعراض ماهية اخرى فيلزم الالان

يبني الكلام على انه لا يجوز ان يكون شي جوهرا في مادة عرضا في
اخرى علما او عادة سابقا لكن قد علمت ان اثباته مشكل
فلننظر هل ليس كان في معنى الوجود لكن ان يكون هذا تتمة
سابقة وان يكون ايضا ابطلان كون وحدة الجوهر والعرض
معنيين وكون الاخذ او صنفين والحاصل انه يجوز ان يكون
سابقة دليلا اما ان يدعي اولا الاستحالة فيما ارى من كون الوحدتين
والعدد بين متخالفين ضرورة وهذا يمكن ولا دليل على استحالته ويجوز
ان لا يدعي الضرورة اولا بل انما يبطله بهذا الوجه وبالجملة حاصل
الوجه ان وحدة الجوهر والعرض اما ان تشتركا في الوجود الذي لا
ينقسم اولا وعلى الثاني لا يكون في العرض الوحدة بديهة وعلى
الاول يكون ذلك الوجود الغير المنقسم اعم من الذي فرضناه
مغايرا فلانه ماهية جوهرية غير منقسم وهذا الشي كذلك والا لم
يوجد في الاعراض وهذا الوجود الغير المنقسم الاعم هو مرادنا بالوحدة
وهو لا يجوز ان يكون مغايرا والا لكان هو بعينه المعنى الاخص الذي
ذكرنا فهو عرض فثبت المطلوب فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في
حد جوهر او عرض مراده بالوحدة الواحد واذا انتهينا الى البسيط
واحد منه اراد بالبسيط الوحدة ولا يخفى ان ما ذكره منقوض بالصور
النوعية مثلا لانها متميزة الذات في الوجود عن الحصص الذي تقارنها
ولم يصح ايضا مفارقتها عن المواد فيلزم ان يكون عرضا الا ان يقال
هاهنا شرط اخر للعرضية وهو ان لا يكون الماخوذ من هذا الامر المتميز الذي
لا يصح مفارقته داخلا في حقيقة الانواع المحصلة وفي الصور النوعية ليس
الامر كذلك لان الماخوذ من تلك الصور هو الفصول التي تدخل في حقيقة





الانواع المحصلة كالنامي والناطق ونحوهما بخلاف ما نحن فيه فان الواحد
ليس داخلا في حقيقة نوع محصل اصلا هذا ولا يخفى ان ادعاء البداهة
في اصل المدعى اي عرضية الوحدة ليس ابعد من ادعاء ان الواحد
ليس داخلا في حقيقة شي من الاشياء وكذا ادعاء ان الجوهر لا يصير
صفة للعرض الذي يحتاج اليه في الدليلين فليدع اولا البداهة في اصل
المدعى من دون هذه التطويلات صح ان المحمول الذي
هو بمعنى لازم عام اراد به الواحد مشتق الاسم جبر ان
فصل في ان المقادير اعراض قيل قدم احوال الكم المنفصل
لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات اراد بالمتصلات الصورة الجسمية و
الجسم التعليمي والسطح والمراد بكون الكميات المتصلة مقادير هذه
الامور انها مقادير قائمة بتلك الامور فالجسم التعليمي مقدار قائم
بالجسم التعليمي والخط مقدار قائم بالسطح فبعض هذه المتصلات
جواهر وبعضها اعراض ويمكن ان يراد بالمتصلات الصور الجسمية فقط
ويراد بكون الكميات المتصلة مقادير لها قيامها بها اعم من
ان يكون بلا واسطة او بواسطة وكيفما كان المراد بكون الصورة
الجسمية متصلة هو انها ليست منفصلة في حد ذاتها كان يكون اجزاء
لا تتجزى بل هي امر من شانها ان يفرض فيه الجهات الثلث بلا
انفصال على ما مر فيما سبق وقد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي
ليس بحسب المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك
البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وثانيهما
باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض

بالصورة الجسمية والسطح مقدار قائم صح

فيه اجزاء وبتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر
والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على
الوجه الذي بينه في الطبيعيات والمفصل في مقابله بكلا الوجهين
فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني
وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى الاول انتهى وانت خبير بان
كون الصورة الجسمية بعدا جوهريا في ثلث جهات والجسم
التعليمي بعدا عرضيا في ثلث جهات فانهما معا معنى لم اصطلحهم
ولم يقل احد بتغايرهما وتباينهما ليس في الوجود الا الصورة الجسمية
لا يمكن ح القول بانها بعد جوهري الا ان يحمل البعد الجوهري على
ما ذكرنا من انها امر من شانه ان يقبل الامتداد في الجهات
الثلاث بلا انفصال لكن كلماته السابقة تابى عن هذا الحمل و
تنادي بان مراده منه ما هو الظ    اما الجسم الذي هو الكم
فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم المبني للصورة على ما عرفته في عدة
مواضع منها الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني
من الجملة الاولى في المنطق ومنها الفصل الثاني من المقالة الثانية
في هذا الكتاب اذ قد ذكر فيهما ان الجسم يختلف اشكاله ويزيد و
ينقص بالتخلخل والتكاثف مع بقاء جسميته بعينه وزوال امر عنه فالباقي هو
صورته الجسمية التي لا يختلف بها الاجسام في الذوات والصغر والكبر و
ما يزول هو الجسم التعليمي الذي هو مقدار الصورة الجسمية ويختلف بها بها
الاجسام في الامور المذكورة وانت خبير بان ما ذكره كما يثبت المغايرة
بينهما كذلك يثبت عرضية المقدار ايضا كما يشير اليه قوله وهذا
المقدار قد يظن انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض



لامحة يمكن ان يرد عليه نظير ما ذكرنا انفا بان زوال المقادير وتبدلها على
الصورة الجسمية الباقية بعينها لا يدل على عرضيتها كما لا يدل توارد
الصور الجسمية على الهيولى الواحدة الباقية بعينها على ما هو
زعمهم على عرضيتها الا ان يدعى البداهة في ان المقدار ليس
مقوما للصورة بخلاف الصورة فان الدليل قد دل على تقومها
للهيولى هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم ان اثبات عرضية المقدار
يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو
جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة وعن
الذي في المادة وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد هو باق
بشخصه وربما استدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم
عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا
وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة الجسمية
المخصوصة بحالها والثاني ان الباقي في شئ غير المتبدل الوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف وهذا المنهج المفتقر الى اثبات تعاقب المقادير
على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام
مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في
المقادير مختلفة في الخصوصيات وانهم فان كان اشتراكها في
الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا
زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة
بعد اشتراكها في اصل المقدار يوجب ان يكون المقادير المخصوصة
اعراضا زائدة على اصل مقدارها حتى يكون مطلق المقدار

عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان
يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو احد الثلثة شيئا
واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص افهل هذا
البحث فتدبر وستعلم وجه الخلل الوجه الثالث ان الاجسام
مع ان يكون بعضها مقدرا للبعض على والة وبعضها متقدر معدود
بالاخر فالمقدر العادي في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود وذلك نسبته
المقدارية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم
جسما والايراد المذكور متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث
طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك بحسب الخصوصيات
كالسنين مثلا فخرج الوجه الرابع ان الجسم الواحد يتخلخل
فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته
ويتكاثف فينقص حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان فيه و
ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول
يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية من ان
المعتبر في بقاء كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزؤه
المادي والطبيعة التي هي جزؤه الصوري بقاء جزؤه الصوري
بعينه وبقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان
تمامه وجود كل مركب وبقاؤه انما يكون بصورته الصورية باقيا واحدا
بالعدد وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون
المركب باقيا بالعدد بقاء الجنسي اذ المادة في كل شيء امر مبهم
الوجود بازائه جنسه الذي طبيعته ناقصة مبهمة ووحدته وحدة
ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكائنة المتخلخل لا يقدح

في بقائها بشخصها الا ان يقال ان زيدا يتبدل جسميته وكثير من — مثلا
فضول جسمه البعيدة والقريبة مع بقاء شخصه الانساني فتبدل
جسميته الشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك
الجسمية وكذا التخلخل جسم ولحد طبيعي والتكاثف لا يدلان على
عرضيته باي معنى كان الا اذا كان التشكل او التخلخل او التكاثف
جسما مجردا عن صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال
بامداد من المفارق العقلي وان التجرد والتخلخل بحكم
ذلك انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه بعد اثبات ان المقدار غير — معرض
معنى الجسم وانه لا يصح مفارقته عنه يثبت عرضيته ولا حاجة الى
الايراد الثالث الذي ذكره اذ يوجد فيه حد العرض الذي ذكره
من انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه ولو قيل انه
جزء المجموع فهو جار في جميع الاعراض فلو اعتبر ذلك لكان جميع
الاعراض غير عرض الا ان تتم مرادا بان العرض لابد ان
لا يكون جزء حقيقة محصلة والمجموع المركب من العرض ومحله ليس حقيقة محصلة
وح لابد من الايراد الثالث ليدل على انه ليس جزء حقيقة محصلة
وفيه ان زواله مع بقاء امر بعينه لا يدل على عدم كونه جزء حقيقة
محصلة كما في الصورة الجسمية والهيولى والصور النوعية البسيطة
والتركيبية واشخاص الاجسام وبالجملة لابد في العرض من عدم كونه
مقوما لمحله وعدم كونه محصلا لحقيقة نوعية على ما قرره وتوارد
شيء على شيء مع بقاء ذلك الشيء بعينه لا يدل على شيء من
الامرين اما الاول فكما في الصورة الجسمية والهيولى والجسم
المطلق والصور النوعية البسيطة واما الثاني فكما في الاجسام

والصور النوعية المركبة فلابد في اثبات العرضية من الاستدلال
على عدم الامرين المذكورين او ادعاء البداهة فيهما والمنع
اثبات التوارد المذكور واما ثانيا فلانه قد ذكر اولا ان
هذه الوجوه الاربعة لاثبات المغايرة بين الجسم التعليمي و
الصورة الجسمية ولا شك ان الوجه الاول والرابع يدلان على
المغايرة اذ حاصلها ان الصورة الجسمية باقية بشخصها في صورة
تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف ومقدارها ليس باقيا بشخصه
فيثبت المغايرة بينهما ولا شك ان هذا بعد تسليم المقدمتين يدل
على المطلوب قطعا ولا يتجه ما ذكره اصلا ولو سلم انه يصح بقاء الشخص
بعينه باعتبار بقاء جزئه الصوري وان لم يبق جزؤه المادي
بعينه فلا يوجد فيما نحن فيه قطعا وهو ظاهر واما ثالثا فلانه خلط في
قوله فتبدل الجسمية الشخصية مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على
عرضية تلك الجسمية لان المقصود من هذه الوجوه على ما قرر اولا
اثبات المغايرة بين المقدار والصورة التي هي احدى
مقومات العرضية كما ذكره فلا وجه للقول بانه لا يدل على العرضية
واما رابعا فلانا سلمنا ان هذين الوجهين لاثبات العرضية و
حاصل الايراد ان تبدل الجسمية التعليمية مع بقاء الجسم بعينه
لا يدل على عرضيتها اذ يجوز ان يكون جزءا ماديا للجسم وتبدل
الجزء المادي لا يقدح في بقاء الشخص مع بقاء الجزء الصوري بعينه
وهو على تقدير صحته يجري في مقابل الاستدلال لكن فيه منع ان قوله الا اذا
كان المشكل الخ مما لا مدخل له في المقام اذ يكفي في الايراد بقاء الصورة
الجسمية بعينها ولا حاجة الى صورة اخرى حافظة للوحدة العددية

بايراد الامثال

بايراد الامثال وهو ظاهر ان هذا الفاضل قال بعد ما نقلنا عنه
ملخص عرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم
الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر وبين
الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي مقدمة وهي
ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون
محصلات احدهما ومقوماته ومكملاته وكذا يلزم ان يكون مقابلات
احدهما مقابلات الآخر واذا تقررت هذه المقدمة نقول لا
شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد
طبيعة ناقصة اذا اخذت لا بشرط شيء فيحتاج الى انضمام الفصلية
والمكملات الذاتية مثل الصور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام
مثل الصور التي للبسائط فيحتاج في استكمالاتها الى اخرى
الى صور اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنامية ثم الحيوانية
ثم المنطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات
متزايدة وفصول مترتبة لجوهر المتصل الذي هو جوهر منفعل واما المقدار
المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما
يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته
بامور هي ايضا من باب الكم المتصل او لا بكونه جسما تعليميا او
سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر
الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كذلك
لا من حيث له اجزاء مشتركة الحد وكذلك اذا تحصل كل من
هذه الثلثة تحصلا ان يجب ان يكون بما هو من باب المعاني
التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط

تمهيد م

ومكملاته هي بعينها محصلات الاخر ومقوماته صح

وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكرة وكالتكعيب والاسطوانة
في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا
واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع
الآخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت ان كلا منهما
مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة فنقول ان احدهما وهو المقدار
عرضي للآخر يعني عارض الهيئة ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى
يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو المطلوب تنبيه ولاجل هذا قال وهذا
المقدار قد بان انه في مادة اه انتهى كلامه وانت خبير بان ادعاء
ان مقومات الصورة الجسمية غير مقومات الجسم التعليمي في مرتبة
اصل الدعوى اذ من يقول بان في الخارج ليس الا الصورة
الجسمية يقول انها هي الامتداد الجوهري الكائن في الجهات الثلث
وليس لها امتداد آخر زائد على ذاتها وهذا الامتداد الجوهري
يلزمه بحذاء انها امتداد عرضي كائن في الجهتين وليس هذا من
مقولة الامتداد الاول ولا يلزم ادعاء انها من مقولة واحدة
ومع نقول ان متممات الامتداد الاول ومكملاته هي الصور
النوعية البسيطة والتركيبية والاشكال وكونها ليست من
مقوماته بل من لواحقه وعوارضه والامتداد العرضي الذي
هو السطح والخط ليس الاستقامة والانحناء والاشكال مقومات
متممات له وعلى هذا لا تم ما ذكره الفاضل اصلا ولا يخفى ان هذا
ليس مما ينكره العقل بادي الراي سيما على راي هذا الفاضل من ان
الصورة الجسمية بعد جوهري بل على هذا الراي لا يدرك العقل بما
ذكرنا اذ لا معنى لحصول الامتداد في الجسم جوهري وعرضي كما يشهد

بالفطرة

في ان

بالفطرة السليمة نعم لا على هذا الراي كانه يمكن ادعاء الظهور في ان
الامتداد او امر وراء الممتد وان الامتداد الجسمي والسطحي والخطي
من مقولة واحدة فتدبر وهذا المقدار قد بان انه
في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة قد ظهر
مما مر ان مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية وكونها فيها ثبت
بتبدل الاشكال وتواردها على الجسم مع بقاء الصورة
الجسمية بعينها وكذا بالتخلخل والتكاثف بل هو الذي في
اثبات المطلوب من الاول كما لا يخفى واما عرضيته فعينه الاشكال
على ما اشرنا اليه غير مرة وكانه لا يعد دعوى الظهور في انه
ليس من مقومات وجود المحل ولا من محصلاته النوعية ومع
يظهر عرضيته لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا
بالتوهم لا يخفى ان ما ذكره في اثبات الهيولى مع تقديره
تامة يدل على ان هذا المقدار لا يفارق المادة ولا
يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل اه انت
خبير بان بعد اثبات المغايرة بين الصورة والمقدار وان
الاولى هي الممتد والثاني هو الامتداد لا خفاء في ان الثاني
لا يفارق الاول ويستلزمه في الوجود الخارجي وهذا
المقدار هو كون المتصل اه اي هو الامر الذي يكون الشيء
سواء كان متناهيا او غير متناهية باعتباره وهذا
مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة
اي الصورة الجسمية هي الامر الذي يقبل فرض الابعاد وليس
في ذاته الامتداد او ويقبل المساحة كما يظهر من التخلخل والتكاثف

وظاهر ان هذا مخالف للامتداد الذي يقبل المساحة لذاته
فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يصح بكذا فمراده
ان الامر الذي يقبل فرض الابعاد لا يختلف جسم وجسم
بالصغر والكبر ولا يتوافقان بالمساواة باعتباره بخلاف
الامتداد الذي يقبل المساحة بذاته فانه يختلف الاجسام
بالصغر والكبر ويتصف بالمساواة باعتباره وهذا مما لا شك
فيه وبما قررناه اندفع ما عسى ان يورد عليه ان الاجسام كما لا
تختلف في مطلق قبول فرض الابعاد كذلك لا تختلف
في مطلق قبول المساحة وكما تختلف في خصوصيات قبول المساحة
فكذلك تختلف في خصوصيات قبول الابعاد والحاصل ان
مطلق الجسمية مما يصح ان يدعى ان الاجسام لا تختلف بحسبه
واما خصوصياتها فلا ولا شك ان قبول المساحة ايضا كذلك
اذ لا اختلاف بين الاجسام بحسبه وانما الاختلاف بينها بحسب
خصوصياته وهو ظاهر ومحصل الدفع على ما ذكرنا انه ليس مراد
الشيخ انه لا اختلاف بين الاجسام بحسب الجسمية وانما الاختلاف
بينها بحسب المساحة بل مراده ان الاختلاف الخاص الذي
هو الصغر والكبر ليس باعتبار الامر المشترك الذي هو قابل لفرض
الابعاد سواء اخذ مطلقا او خاصا بل انما هو بحسب الامر الذي
هو الامتداد القابل للمساحة بذاته وان كان بعد اعتبار الخصوصية
وح لا يتجه ما ذكره اصلا هذا ولا يخفى ان كلام الشيخ هذا يمكن
ان يكون دليلا عنده على المغايرة بين الصورة الجسمية
والجسم التعليمي وان لا يكون دليلا عليها بل بعد ما اثبته

في الجسمية مطلقا م

المغايرة

---

المغايرة بتبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف ليشرح الى ان الصورة
هي الامر الذي ليس في ذاته ما تقدر المساحة ولا يكون الاختلاف
في الاجسام بالصغر والكبر والاتفاق فيها بالمساواة بحسبه والجسم التعليمي
هو الذي يكون كذلك فافهم      وهذه الكمية لا تفارق
تلك الصورة في الوهم البتة ظاهره ان الصورة الجسمية لازمة للمقدار
في الوهم ورث حينئذ بان هذا الادعاء مشكل جدا سيما اذا كان
المراد بالوهم ما هو اعم من العقل ايضا اذ لا دليل عليه ولا بداهة بحكم
بان المقدار لا يمكن ان يوجد في العقل بل الحس ايضا بدون
الصورة نعم لزومها له في الخارج مسلم كما اشرنا اليه ثم لو حمل
الكلام على العكس وان كان خلاف الظاهر وان اريد به ما يشمل
العقل ايضا فلا يخلو خفاؤه كما لا يخفى      لكن هي والصورة تفارقان
المادة في الوهم اي لا يلزمها المادة في الوجود الذهني وهذا الحكم
لا خلاف في خفاء فيه ثم ان القايل المذكور بعد ما نقلنا عنه قال في شرح
كلام الشيخ وهذا المقدار قد بان الى هنا هذه عبارته قد علمت ان
مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب
عرضيتها الا اذا اثبت مغايرتها لها في الوجود وان التعليميات
لا يوجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى
واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة
بينها في الوجود فبان المقدار يزيد وينقص والجوهر الطبيعي
بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء
اثباتها في ثالث سابقه هذا الفصل واما انه لا يختلف معنى واحد
بالجوهرية والعرضية فهو ما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من

اي الحمل على ان المقدار لازم للصورة الجسمية
في الوهم فح لو اريد بالوهم معناه
الظاهر فالحكم كانه هو الظاهر صح

توابع الفلسفة المقدم والذي ثبت عندنا ان المقدار و التعليميات
ليست داخلة في مقولة الجوهر وانما هي من عوارض الهيئة الجواهر الطبيعية
ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالتوهم
واما تجريده عن الصورة الى المادة فلا يمكن لا بالوجود ولا بالتوهم
ايضا لان المقدار بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي بمعنى
القابل للابعاد فلا يمكن ان يتوهم المقدار وجود مغاير لوجود
الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال
القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل الممسوح
لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس لا يكون
المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر
بكذا كالذراع مرة او مرات اذ لا يتهى المسح والتقدير الى ان
نتوهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته
ان يتوهم مقدار الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب
المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث
يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم
فان ذلك معنى اذ لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم جسما
ولا جزئية ولا كلية مقداريتين من جهة نفس واحد فالجسم و
الجزء له في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد
علمت ان هذا المعنى متقوم مختلف بسبب عروض المقدار مثلا اذ لو فرض
موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة
لما امكن عروض المقدار اللهم الا ان يكون وجوده متقوما
بالمقدار لانه يكون معروضا له بحسب ان يكون له مرتبة من الوجود متعينا

مصحّحات ص

كان

كان بعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك
ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل
لوجود الهيولى ومقوم لماهية الجسم الجوهري وبه يتم المادة
لان يقبل بالفعل امرا كيفيا به جسم وجسم فصير بحيث
يتمسح بكذا مرات كذا او انه لا يتناهى ولا يتقدر بمسحه كذا
وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات
وكمية ما قارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم
كنسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه
ولو في الوهم بل هو والصورة يتغاير فان المادة في الوهم
كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار
على مادة جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا
يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني لشخصه لما بينا ان
تشخص ذلك الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لشخصه متعينة
له بالعدد ولو تواردت البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه
لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه تكفي لان
الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث ماهيته واعتبار
نفسه واحد بالعدد والتمام بكونه موجودا بوجود الفصل
واحد بالوحدة في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة
النوع لبقائه بوحدة الفصل انتهى كلامه وههنا ابحاث حديثها
بعد ما ثبت ان التعليميات لا توجد مجردة عن المواد لا حاجة
الى اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالعام بنفسه والقيام
بنفسه وهو ظاهر انما الحاجة اليه اذا ثبت ان المقدار الذي

في المادة عرض ولم يتبع انه لا يمكن ان يكون مجردا عن المادة
وثانيها ان المقدار اذا لم يكن داخلا في مقولة الجوهر
وكان من العوارض المختصة للجواهر الطبيعية فالمراد بكونه من
العوارض اما الخارج المحمول او القائم فان كان الاول ففيه
اولا انه ليس محمولا على الجواهر الطبيعية وهو ظ وثانيا انه اما
قبيل الفصول او غيرها فان كان الاول فيلزم ان يكون
جوهرا اذ فصل الجوهر جوهر وان كان الثاني فلا بد ان
يكون له مبدأ غير محمول وهو يكون عرضا وهو المراد ههنا
فلم يبق مخالفة له مع الشيخ في المآل كما هو ظاهر المقال وثالثها
ان قوله اما التجريد عن الصورة ظاهر بل صريح في ان المراد
انه لا يمكن ان يتوهم المقدار بدون الصورة ومع ظاهر ان
كون المتقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي
بمعنى القابل للابعاد ولا بد مع ان المقدار لا يمكن ان يتوهم
بدون الصورة بل بدل فانها بدل على العكس كما لا يخفى و
رابعها ان الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة
قابلة للابعاد وسواء قلنا انها نفس الاتصال الجوهري او ان كل
صورة خاصة يلزمها اتصال خاص لا يصح امر التخلخل والتكاثف
وهو ظاهر بل لا بد مع القول بالتخلخل والتكاثف ان يبين ان
الصورة الجسمية امر ليس في ذاته امتداد واتصال بل امتداده
واتصاله بالمقدار الا ان يكون في نفسه منفصلا متحدا كما يقول
المتكلمون بل انه في نفسه لا متصل ولا منفصل وان كان يلزم
اشخاصه ان يكون لها اتصال ما لكن لا بحيث يلزم كل شخص منه

اتصال

اتصال وامتداد خاص بل يجوز ان يكون لشخص منه امتدادات
متعددة اذ بدونه لا يستقيم امر التخلخل والتكاثف كما لا يخفى
على من له ادنى فطرة وخامسها ان صحة عروض المقدار لـ
شيء لازم انه يتوقف على كون ذلك الشيء اتصالا او
متصلا في نفسه على ما ادعاه وهو ظ والفرق الذي ذكره
بين كون وجود الشيء الذي لا يكون كذلك متقوما
بالمقدار وبين كونه معروضا له بحيث يكون له مرتبة من
الوجود متعينا قبل المقدار مما لا يعبأ به اصلا ولا يشهد له
بديهة او برهان وسادسها انه لا فرق اصلا بين المقدار
والصورة على ما هو زعمه في الصورة في هذا المعنى بالضرورة
البديهية فاذا لم يصح عروض المقدار مثل الهيولى لم يصح
عروض الصورة الضالة والتفرقة تحكم هذا ثم قوله ونسبته
الى الجسم كنسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد
الجسم عنه ولو في الوهم صريح في لزوم المقدار للجسم
في الوهم لا العكس كما هو ظ سابقه وقوله كما يظهر من كلام
الشيخ ههنا ظاهره انه حمل كلام الشيخ على لزوم المقدار
للصورة في الوهم والظ ان مراده العكس كما لا يخفى و
سابعها ان قوله ويلزم عليه ظاهره انه يلزم على الشيخ وانت
خبير بانه لو حمل كلام الشيخ على عكس ما حمله وهو الظ فلا
خفاء في عدم توجه هذا الالزام عليه ولو حمل على ما ذكره ايضا
لكان الالزام عليه مشكلا اذ يجوز ان يكون الصورة بحيث
يلزمها المقدار في الخارج والذهن ومع ذلك يجوز

بدل المقادير عليها وهو ظاهر نعم لو كان الصورة الجسمية كما
زعمه هذا القايل من كونه بعدا جوهريا لكان الامر كما ذكره
لكن الظاهر ان الشيخ لم يرض بهذا وذنا منها ان كون صورة
اخرى في الجسم حافظة لتشخصه مبقية له بالعدد مما لم يقل به
احد فالقول به جزاف وثانيها ان هذه الصورة ان كانت
من قبيل الصورة الجسمية فهي ايضا كما تزول بزوال الاشكال
والمقادير فلا فايدة في القول بها وان لم تكن من قبيل الصورة
الجسمية بل من قبيل الهيولى فلحوق المقدار والصورة لها لما لا
يصح على ما هو زعمه بل لابد من صورة اخرى من قبيل الصورة
الجسمية حتى يصح وح ينتقل الكلام اليها وتسلسل فتدبر
اعني بعدين فقط لا ثلثة ابعاد على ما هو شان الجسم الطبيعي
والصورة الجسمية    وايضا انه يتقدر ويمسح لا يخفى انه
بعينه معنى كونه مقدارا وقد ذكره في الكلام مكررا لكن الشيخ
لا يبالي بامثال ذلك    فيقول لما قبوله لفرض بعدين
فانما له ذلك لانه نهاية الجسم اه اعلم ان الشيخ في فاطيغورياس
في كتب الكم بعد ما حقق ان الصورة الجسمية هي القابلة لفرض
الابعاد الثلثة وانه لا تختلف بحسبها جسم وجسم والجسم
التعليمي هو الذي يتقدر ويمسح ويكون الاختلاف بين الاجسام
بحسبه وان الصورة الجسمية تنبرز صورة الجسم التعليمي وهي جوهر
والجسم التعليمي عرض قايم بها ومن مقولة الكم قال والسطح ايضا
له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان
يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك له لاجل انه

الكم



نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد فلذلك هذه الصورة
ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع واما كميته
فنظير كمية الجسم فهي كمية ثابتة فيه لا تتبدل الا كما في الجسم
ثم في هذا الموضع مباحث عميقة سيقال عليها في اللواحق
وليس اذا كانت السطح صورة يلزمها ويقومها الكمية يجب ان
يكون السطح جوهرا فانا قلنا ان كل صورة بنوع من الانواع
يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده
فيكون الجسمية التي من باب الكمية يلزم الجسمية التي هي
الصورة ضرورة ما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة
الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية مأخوذة
في الذهن سمي المجرد حسبها تعليميا انتهى كلامه وانت خبير بان
الظاهر من هذا الكلام انه كما ان الصورة الجسمية امر قابل لفرض
الابعاد الثلثة وليس ذلك الامر هو الكمية بل الكمية امر اخر
وهو الذي يتقدر ويمسح ويكون عرضا قايما بالامر المذكور
والامر المذكور جوهر كذلك نهاية الصورة الجسمية امر قابل
لفرض البعدين ضرورة ان نهاية القابل لفرض الابعاد
الثلثة لابد ان يكون قابلا لفرض البعدين وليس ذلك
الامر هو الكمية بل الكم الذي يتقدر ويمسح في جهتين عرض
قايم به كما ان القابل لفرض الابعاد ليس هو الكم بل الكم الذي
يتقدر ويمسح في الجهات الثلث عرض قايم به لكن الفرق
بينهما ان القابل للابعاد جوهر والمقدر في الجهات الثلث
عرض قايم به والقابل للبعدين عرض والمقدر في الجهتين

بجسم

عرض اخر قايم به وهذا الكلام وان كان لا يخ من وجه صحة
بادى الراى لكنه ينكشف من حيث ان هذا الامر الذى هو نهاية
الصورة الجسمية وعرض ليس من مقولة الكم من اى مقولة
من مقولات العرض التسعة اذ ظ انه ليس من مقولة الكيف
ولا من سائر المقولات الاخرى ولو جعل نفس النهاية فهى
امر عدمى فلا يكون عرضا ولو قلنا ان الامور العدمية ايضا
اعراض باصطلاح الشيخ والمتقدمين فظ ان هذا الامر العدمى
لا يصح انه قابل لعرض التعدين وان السطح الذى هو الكم
قايم به ولو جعل من قبيل الاضافة من حيث ان النهاية نهاية
لشى ذى نهاية فاما ان يجعل مضافا حقيقيا فحاله ايضا مثل
حال النهاية وقد عرفت حالها واما ان يجعل مضافا مشهوريا
فينتقل الكلام الى الامر الذى يعرضه الاضافة الحقيقية وانه
من اى مقولة وظ انه ليس جوهرا وقد قال انه ليس بكم
ولا يصح ان يكون شيئا اخر من المقولات شيئا لا يخفى
ولعله لا محيص عن ذلك الا بالتزام ان النهاية يمكن فيه لعرض
التعدين ويصح قيام السطح الكمى به وهو كما ترى هذا واما كلامه
فى هذا المقام فظاهره ايضا انه جعل القابل لعرض التعدين
نهاية للصورة الجسمية ومع ذلك حكم عليه بانه ليس
مقدارا بل من هذه الجهة مضاف وايضا ليس من مقولة
المضاف الحقيقى حتى لا يصدق على امر يكون من مقولة اخرى
بل من المضاف المشهورى الذى يمكن صدقه على شى هو
من مقولة اخرى وهو هاهنا صادق على امر هو مقدار من مقولة

الكم وان جوز



الكم وان جوز ان يحكم بانه ليس مقدارا بل مضافا ثم حكمه
بانه مضاف مشهورى يعرض المقدار انما يصح اذا قيل ان الامر
القابل لعرض التعدين هو المقدار وهو انما يعرضه انه نهاية
للصورة الجسمية واذا اخذ مع هذا العارض يكون مضافا
مشهوريا يكون معروضه المقدار كما ان الاب مضاف
مشهورى معروضه الجوهر ولا يخفى انه اذا جعل القابل لعرض
التعدين هو المقدار فهو ليس نهاية للصورة الجسمية بل يكون
نهاية للجسم التعليمى ولو حمل كلامه على ان السطح الذى هو نهاية
الجسم التعليمى هو فى نفسه مقدار ويعرضه الاضافة من حيث
انه نهاية للجسم التعليمى فمع انه لا يناسب ما سبق منه فى قاطيغورياس
لا يبعد كلماته ههنا ايضا اذ الظاهر من سياق كلامه ان
مراده من قبول عرض التعدين هو القبول الذى فى الصورة
الجسمية للابعاد وهو بعينه ليس ما يختلف به جسم جسما و
انما المختلف بين الاجسام باعتبار التقدر والتمسح وعلى هذا
يكون هذا القبول من قبيل قبول الجسم التعليمى الذى به يختلف
الاجسام على رايه وبالجملة كلماته فى هذين الموضعين فى غاية
الاضطراب ولا يعلم ان مقصوده ماذا والذى يظهر من عند
التامل ان الصورة الجسمية امر جوهرى يقبل الامتداد و
الاتصال فى الجهات الثلث وامتداده واتصاله فى الجهات الثلث
عرض قايم به وذلك الامر الجوهرى يعرضه الانتهاء باعتبار عروض
هذا الامتداد وهذا الانتهاء امر عدمى واذا اخذ مضافا اليه يصير من
قبيل الاضافة وليس ههنا امر وجودى وراء ذلك يعرضه

الاضافة ويكون مع عروض الاضافة من قبيل المضاف المشهور
وذلك العرض ايضا يعرضه الانتهاء لذاته وههنا امر به الانتهاء
موجود وهو السطح على راي من يجعل الاطراف موجودة فهذا السطح
امر مقدار كالجسم التعليمي وباعتبار عروض الانتهاء له يصير
مضافا مشهورا بكمية اضافته الى الجسم التعليمي هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام وقد قيل ههنا في شرح كلام الشيخ والضا
السطح اه ما هذه عبارته لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح
على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما واعتبار تلك
الاحوال بعضها عن بعض وابتدا بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود
لان الخط نهاية له كما ان السطح نهاية للجسم فيكون ما بالطبع فمن جملة
احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة
في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان لاحد المعنيين من
الاتصال الماخوذ في حد الجسم ومن حيث انهما متقاطعان
على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت في حد الجسم
الجوهري وفي قوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى
من الاتصال المحض الذي هو نفس البعد من دون كمية و
تقدير وطول اضافي اذ قد عرفنا ههنا الفرق بين البعدين من جملة
الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط ان يكون معهما
بعد ثالث مقاطع لهما ولا وبين البعدين بشرط ان يكونا بعدان
غير بعد ثالث فالقابل لفرض بعدين بلا اه هو السطح والقابل لفرض
بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم و
القابل لفرض بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم



اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات
ككونه مقدارا او نهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة
فظ لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم
والاضافة واما على كونه مقدارا فلان نسبته الى الكمية
القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبداء
والاصل في المقدارية فكونه مقدارا لانه بعد قابل للمساحة
والتعدد والعظم والصغر واشتراك التساوي وعدمه وغير ذلك
من خواص الكم والمقدار فيفرض له ابعاد مختلفة بحسب
اشكال معينة ويجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح
ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان ايها كالمعلوم
له وايها كالعارض اما قبوله لفرض بعدين فقط فلذاته
له لكونه نهاية للمقدار الذي هو منبسط في الجهات الثلث وان
ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات
كان ما ثان اهو نهاية من حيث انها نهاية للمثلثة
لا انها نهاية مطلقة ولا لاي شي كان منبسط في جهتين
وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى ليس
معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود و
لا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا بل هو
من هذه الجهة اي جهة كونها نهاية من المضاف وليس مضافا
بسيطا حقيقيا بل شي له اضافة لكن ذلك الشي احد
امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انه نهاية وبعد
ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقوله

نفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات
والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون كل شي من
الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحينئذ نفسها اذ قد يعرض اضافة
في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو مركب منهما جميعا
وهو كالفرق بين الكلي بجانبه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي و
العقلي واما كونه مقدارا فهو من جهة كونه قابلا للمساواة و
المفاضلة وكونه مما تتفاوت السطوح في قبول التقدير و
المساحة والانقسام الوهمي وغير ذلك وليس ان السطوح في
المعنى الذي في كونها نهاية تختلف بالعظم والصغر بل بينهما ولا
الموافقة التي بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين
الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما تكلم
انتهى كلامه وفيه ما مر غير مرة ان جعل البعد معنى اخر غير المقدار
والقول بان الاجسام لا تختلف في الصغر والكبر بحسبه وتختلف
فيهما بحسب المقدار مما لا يقبله الطبع السليم وايضا نقول على تقدير صحته
كان هذا الامر غير معنى النهاية وغير الاضافة وهو ظاهر بل امر به
ينتهي الجسم الطبيعي فلا معنى اذن لقول الشيخ ان السطح من هذه
الحيثية ليس مقدارا بل اضافة وايضا لا معنى لقول هذا القائل
ان معروض هذه الاضافة احد امور ثلثة متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار اما اولا فلان الاضافة
هي النهاية فلا معنى لجعل معروضها انتهاء ولو جعل الاضافة هي الامر
القابل للتبديل على ما فهمه فعلى تقدير صحته كيف يعقل جعل معروضه
الانتهاء والبعد والمقدار اما الانتهاء فظ لانه امر عدمي ولا يصلح

ان يكون



ان يكون معروضا لذلك الامر واما البعد فانه عنده كيف يمكن معروضا
له واما المقدار فقد ابطلنا ان المقدار يعرض ذلك الامر كما
يظهر مما نقلنا من قاطيغورياس الكتاب اما ثانيا فلان جعل
الانتهاء والبعد والمقدار امرا متحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
مما لا معنى له كيف والانتهاء والمقدار كل منهما من مقولة اخرى
والمقولات متباينة كما هو الظ وبزعمهم ايضا والبعد ايضا على
ما زعمه ليس من مقولة المقدار ولا يصح حمل احدهما على الاخر ولو فرض
صحته فظ ان الشيخ لم يذهب الى ذلك وهو ظاهر فلا معنى
لشرح كلامه على هذا النحو وبالجملة هذا القائل ازداد تشوشا
واضطرابا على ما فعله الشيخ فافهم     لكنه من الجهتين
جميعا عرض او قبل لا شبهة في ان السطح بالمعنى الاخذ من
المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي واما من جهة كونه
نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم
وجود امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة
للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه قابلا للعرض بعدين
او كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله على الجسم الواحد الشخصي
مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال ساريا في
المحل مطابقا لذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من المحل
شي يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من
شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم
بالجسم لا بجزء ولا بغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم
فيثبت الجزء وان كان عرضا ينقل الكلام الى محله فيلزم ا

وان كان جوهرا منقسما يلزم انقسام النقطة لو كان في كل جزء
من المنقسم جزء منها وهو محال واما كون عرض واحد قائما باكثر
من موضوع واحد وهو ايضا محال والتحقيق في الجواب ان العارض
لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة
بالقوة او بالفعل فهو لا محالة منقسم بانقسامه مقدارا وقوة كالسواد
والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك الحيثية
بل من جهة اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك

والحيوانية كذا

من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل
وجه انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون
قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط المحل ان
يكون من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء
غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام لكن عروضها
له ليس من حيث انقسامه بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي انتهى
كلامه وفيه اما اولا فلما فاته لما نقلنا عنه انفا من كون النهاية
والعدد والمقدار متحدة بالذات اذ مراده بالاتحاد بالذات
الاتحاد في الوجود وههنا يقول ان وجود النهاية وجود امر عدمي
ووجود الجسم ووجود المحصل جوهري فيكون ان يتغايرين في
الوجود لانه حكم ههنا بالمغايرة باعتبار كون وجود الجسم
وجود امر جوهري اذ ظ ان الجوهرية لا مدخل له لانه اذا جاز
ان يكون وجود الامر العدمي والامر المحصل واحدا فلا فرق اصلا
بين المحصل الجوهري والمحصل العرضي والقول بالفرق تحكم والثاني
ان ما ذكره ههنا من قول الشيخ وما ذكره سابقا انما هو على سبيل نقله

يجز الاتحاد



يجز الاتحاد في الوجود بين الامر العدمي والامر المحصل جوهرا كان او
عرضا وزعم ان الشيخ لم يجوز ذلك وراينا بنا فلان
القابل لعرض التعدين بالمعنى الذي فهمه وجعله مناط القابل
للقسمة ومنافيا للمقدار لانم انه يتعين على الجسم الواحد
الشخصي مع بقائه بحاله بل الظاهر ان حاله حال الصورة الجسمية
فكلما كانت الصورة الجسمية باقية بعينها كان هذا الامر ايضا
باقيا بعينه وبعد زوال الصورة الجسمية ظ ان الجسم الشخصي
لا يكون باقيا بعينه هذا انه لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ ظ في انه
لم يجعل قبول التعدين معنى او غير النهاية لانه استدل على
كون الاول عرضا بان النهاية عارضة للمتناهي لانه موجود
فيه لا كجزء منه وهذا ايضا يوجب ازدياد اضطراب في كلامه
فتدبر ولو كان كون السطح بحيث يعرض فيه بعدان
اه هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون كقضية وان
كان كلمة لو لا يناسبه وحاصله ان السطح اذا كان افتراض
البعدين ثابتا له في ذاته فليس نسبة المقدارية التي في السطح
الى هذا الا افتراض نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية لان
المقدارية التي في السطح جنس له وهذا الامر فصله والمقدارية
في الصورة الجسمية ليست جنسا لها بل هي عارضة لها ولا يخفى
ان افتراض البعدين اما ان يراد به قبول القسمة في الجنس
الذي يكون في المقدار او معنى اخر مغايرا له على ما هو زعم
صاحب التعين على الاول وان لم يلزم فساد لكن الظاهر
سياق كلام الشيخ ههنا وما نقلنا عنه اه فلينظر ما سر انه

يزعم ان قبول فرض البعدين ليس قبول القسمة في الجهتين الذي
يكون في المقدار وان الاول لا يخالف فيه سطح وسطح بل
انما الذي يختلف فيه السطوح هو الثاني سواء حمل كلامه على ما فهمه
الناس من ان البعد امر زائد على المقدار او على ان مراده
ان السطح امر يقبل الامتداد في الجهتين سواء كان بنفس
النهاية او بغيرها وامتداده في الجهتين هو المقدار لا نفسه
كما ان الصورة الجسمية امر يقبل الامتداد في الجهات الثلث
وامتداده في الجهات الثلث هو المقدار لا نفسه على ما
اشرنا اليه غير مرة وبالجملة لا خفاء في ان الشيخ كلما يقول في
هذه المواضع قبول البعدين او الابعاد او افتراضها يريد
معنى غير المقدار ويتكرره ومحمله هيهنا على المقدار بعيد
جدا وعلى الثاني لا يكاد يصح اذ هذا المعنى اذا كان فصلا
للمقدار فيكون بعينه قبول القسمة في الجهتين اذ ذاته ليس
فصل المقدار الا هذا او قد حصل بغيره وبعبارة اخرى اذا جاز
ان يكون هذا فصلا للمقدار فكيف يحكم في هذه مواضع
ان هذا المعنى غير المقدارية ولا يخالف به حكم جنسا اذ على
تقدير كونه فصلا للمقدار لا شك انه يخالف به حكم جنسا
وهو ظاهر وهذا ايضا من جملة الاضطرابات الكاينة في كلام الشيخ
في هذا الفصل ثم انها ان لا يكون كقبضها بل يكون غرضه ان
افتراض البعدين ليس امرا ثابتا للسطح في نفسه بل انما يثبت
له باعتبار كونه نهاية للقابل للابعاد الثلثة كما اشار اليه قبيل هذا
لانه لو ثبت له لذاته لم يكن النسبة المقدارية في السطح الى ذلك

الامر

الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية تكون
بحسب لهذا الامر وهي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية لكن
نسبة المقدارية اليهما سواء ولا يخفى انه سلم ان قبول البعدين
امر زائد قبول القسمة في الجهتين سواء اخذ على ما هو زعم
صاحب الفصل او وجه بما وجهنا وقلنا ان المقدار ليس
جنسا له بل هو عارض له كما بالنسبة الى الصورة الجسمية
القابلة للابعاد لكن مع ان يلزم ان هذا المعنى اذا كان
ثابتا للسطح في نفسه لا باعتبار كونه نهاية كان فصلا للمقدار
لانه لا يصح اما ان يراد بالسطح السطح التعليمي الذي هو المقدار او
من يوجد سطح اخر طبيعي نسبته الى ذلك السطح نسبة
الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي فان اريد الاول فنقول يكون
قبول الابعاد ثابتا له لذاته لا باعتبار كونه نهاية لا يستلزم ان
يكون هذا المعنى فصلا له وهو ظاهر وايضا كيف يصح ان يقال
ان هذا السطح يعرضه هذا المعنى باعتبار كونه نهاية للجسم لانه الطبيعي ٢
ليس نهاية للجسم الطبيعي بل التعليمي وايضا كيف يقال ان المقدار
عارض لهذا المعنى الذي هو ثابت للسطح التعليمي وان اريد
الثاني فلا ولا يلزم ان يثبت هذا المعنى له لذاته يستلزم كونه
فصلا له وثانيا انه اسلم كونه فصلا له لكن من اين لزم ان يكون
فصلا للمقدار اذ المقدار ليس جنسا لهذا السطح بل انما هو خارج
عنه عارض له هذا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ باي وجه وجه من
التوجيهين لا يظهر استقامته ولم يظهر لنا وجه اخر وقد قيل في توجيهه
لما بين الشيخ عرضية السطح للجسم الا باعتبار اي كونه قابلا لفرض البعدين في

وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة
بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المتعمم بالنفوذ في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين
هذين المعنيين كالشيخ المرود فيتبين مما ان الشيخ السهروردي
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع
الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا
بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل في الحقيقة عند الشيخ ومن وافقه
وهو القابل للانقسام الى الاجزاء وهيئة متشاركة في الحدود
السطحية في الجهات الثلث الذي به يكون الجسم جسما ويكون
قابلا للتقدير والمساحة فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في
الجسم بان احدهما فصل للجوهر والاخر فصل للمقدار الذي
ثبت عرضيته ولا شك ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين
بازائهما السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا لزم ان يكون
القابل لفرض البعدين فصلا مقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح
الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة
ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما للجسم الجوهري وهو محال لما م
بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا من الاصول اي تعلم
الاصول المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا
ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع
وخارجا عنه في نوع اخر منه انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان كلام الشيخ
لا يمكن حمله على ما ذكره بوجه من الوجوه كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ليس
يلزم مما ذكره كون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع و

خارجا



خارجا عنه في نوع اخر منه بل انما يلزم المحذور الاول فقط لان
لا يحمل الكلام على لزوم محذورين بل حمل على الترديد فافهم
وقد علمت فيما سلف من الاقاويل في الفصل الذي ذكر فيه
الحركة الواحدة بالجنس والنوع من الطبيعيات لان
السطح اذا ازيل عن شكله او فيه نظر اذ ليس كون زوال الشكل
مبطل الابعاد السطح انما هو بتقطيع السطح ثم لو سلم انه بقطع السطح فلا
يلزم منه عرضية السطح الا يرى ان الصورة الجسمية ايضا يبطل
بقطع وتحدث اخرى متواردة على الهيولى الباقية بنفسها
مع انها ليست عرضا وليس عرضية السطح بديهية فهذه الامور من
قبيل التنبيه فلا يضر المناقشة فيها فافهم وعرفت ايضا انها
لا تفارق الصورة التي في طباعها ودية توهما ايضا لا يخفى ان ظ
هذه العبارة بل صريحها ان الصورة يلزم المقدار في التوهم
لا الشكل كما في ما بعد ايضا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الحكم
مما لا دليل عليه سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا وايضا هذا
ينافي ما نقله انفا عن قاطيغورياس حيث قال ويمكنا
صور الجسم اذا اخذت بكميتها او جردت منها الكمية ما حرزه
في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا لان هذا يدل على ان الجسم التعليمي
يمكن ان يجرد في الذهن عن الصورة الجسمية الا ان يقال ان ما
ذكره ههنا مختص بالوهم وما ذكره في قاطيغورياس اراد به
التجرد في العقل او نقول ان ما ذكره في قاطيغورياس انما هو على
الاحتمال العقلي في بادي الراي او ان المراد تجرده في الذهن الالتفات
اليه وحده على ما سنذكره بعد هذا وقد قيل في هذا المقام اقول هذا

توهمها

الكلام اعني كون هذه الكيفيات غير مفارقة للصورة المادية ايضا
كما لمنا قضي لما قرره الشيخ اولا في الشفا بان الثانية من قوله في
تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب
الكم دون تتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله فان الجسم
الواحد اذ التخلخل والتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف
جسميته انتهى وفيه نظر لان مراده هنا كما ذكرنا ان الصورة لازمة
للمقدار لا العكس وعلى هذا لا مناقضة اصلا منه وبين القولين
المذكورين سلمنا ان مراده العكس لكن لا مناقضة ايضا اذ
يجوز ان يكون المراد ان مطلق المقدار لازم للصورة الجسمية
في الخارج والتوهم لا المقدار الخاص وعلى هذا لا مناقضة ثم قال بعد
ما نقلنا واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات
انما هي من عوارض هيآت الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة
على وجودها فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل
او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية
التي بمعنى المادة وانما الباقي منه بعد ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية
بتشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور المذكورة يبقى تشخصها محفوظة
كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرتم من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي
هي مقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضيا وقد ثبت جوهريتها
وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء على شيء اخر ثابت لا يوجب
كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه
مفارقا عنه والجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو جزء لهذا
الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل هو جوهر

وان بدل

وان تبدل احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له وحدة
صورية محدودة بوحدته وبقاؤه ببقائه لان به تتم نوعيته الحقيقية
وجزؤه الفردي المادي هو بازاء جنسه ووحدة الجنس وحدة
ناقصة مبهمة تحفظ وحدته المبهمة بوحدته المعينة فيتبدل
احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته
الخارجية التي هي قد تمت وكملت بالصورة كما ستطلع عليه
في مباحث الماهية انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان زوال
الصورة الجسمية عند اختلاف الاشكال والتخلخل والتكاثف
الظاهر انها الصورة النوعية العنصرية او الصورة النوعية التركيبية
وان تحيزنا انه قد يتبدل ايضا عند تبدل الاشكال والتخلخل و
التكاثف مع بقاء الجسم بعينه ولو اريد بها صورة اخرى فهو
خارج من العقل كما اشرنا اليه سابقا ايضا واما ثانيا فلان
جزئية الشيء بالنسبة الى المجموع الحاصل منه ومن غيره لا يكفي في
عدم العرضية لان جميع الاعراض ايضا كذلك الا ان يقال
كما اشرنا اليه سابقا ان العرض لا يكون جزءا حقيقيا محصلا ويدعى ان
الصورة الجسمية المتبدلة جزء حقيقي محصل واما ثالثا فلانه لا يصح
قوله ويصح قوامه مفارقا عنه لانه لا يمكن ان يعرض السطح في
الوهم مجردا عن الجسم لان الوهم ان توهم السطح مجردا عن
نهاية لشيء فلا بد ان يكون له وضع خاص ويكون له جانبان
وكلما يكون له جانبان فهو قابل للقسمة في العمق ايضا فيكون
السطح جسما لا سطحا وان توهمه نهاية لشيء بحيث لا ينفصل عما
هو نهاية له فيكون ما هو نهاية له وهو الجسم حاصلا معه فلا

[illegible] والتكاثف
والتخلخل

يكون مجردا عنه وانت خبير بان ما ذكره من قبيل المغالطة
للامور الذهنية بالامور الخارجية لان هذا انما هو في الخارج كذلك
لكن لا نسلم ان في الذهن ايضا [illegible] اذا كان السطح مجردا
كان وجهيا وهو ظاهر سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل
العقل ايضا ومما يظهر وجه صحة النقل النظر في المرآة والتمثال
اذ لا يمكن ان يقال ان الصورة المنطبعة في المرآة لها وجهان
كما لا يخفى وههنا قيل في هذا المقام بعد شرح الكلام هذا توضيح ما
ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر
في ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا
بين الجسم المقداري والجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان
الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذي هو
طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى الشيء لا ينفك عن
تصوره بحيث وذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره فليس عالم
الادراك والتصور كعالم المادة فان في الخارج لا
يكون للاشياء وجود سواء ادركت او لا التفت اليها او لم
يلتفت فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا تجعل المغفول عنه
معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك
نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض
التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه
يلزم ان يكون السطح وجد في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم
الالتفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه في الوهم وقد علمت ان

مفارقة



مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا تكون مع وجوده
الجسم في الوهم بطل فاذن كما لا يقدر الوهم ان يتصور السطح
مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات
الى ما هو طرفه وكذلك قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت انه
يمكن هذا السبيل من ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجود
انما هي متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية
كالوجود والوحدة في عروضها للماهيات فنقول للاشياء نحو اخر
من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب
الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية ووجودها وكالفرق بين الجنس
ونوعه البسيط كاللونية والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من
المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من انه لا يجوز ان يكون
شيء في الوهم ولا يلتفت اليه مما لا يلتفت اليه اذ لا دليل على ذلك
ولا البديهة تحكم به بل بخلافه الا يرى انه يجوز ان يرى المجموع اشياء
بجملته من دون الالتفات الى خصوصيات اجزائها واما ثانيا فلان
قوله بان النوع البسيط يحلله العقل الى الجنس والفصل وظاهر ان
النوع اذا كان في العقل يحلله بجنسه وفصله موجودان فيه والا
لكان تحليله اليهما من قبيل الاختراعات الكاذبة ولا شك ان
حين تصوره على الاجمال لا يلتفت العقل الى خصوص جنسه وفصله
فقد ظهر انه يجوز ان يكون شيء في العقل مع عدم التفاته
اليه واذا كان حكم العقل كذا فما ظنك بالوهم واما ثالثا فلانه لم
يظهر وجه صحة تفريع ما ذكره بقوله فاذن قد ثبت على ما سبقه اذ

انه اذا لم يجز ان يتصور السطح مجردا عن الجسم فيجرد وذلك لا يلزم عدم
مغايرتهما في الوجود اذ يجوز ان يكونا متغايرين متلازمين وهو ظ

فانا قد بينا ان ذلك جائز فيها بان يتقبل بنيته كلها

يكن المماسة لما كانت لا تثبت له يعني ان راس المخروط مثلا اذا
كان مماسا لشيء فباعتبار هذه المماسة يحصل النقطة في الذي ماسه
واذا انتقل المخروط وانتقل النقطة التي في راسه بانتقاله وزالت
المماسة بطلت النقطة التي في الذي ماسه لان حصولها كان باعتبار
المماسة فبعد زوالها لا يبقى بحالها فكان حال الذي كان فيه هذه النقطة
كحاله قبل المماسة فكما لم يكن فيه نقطة قبل المماسة فكذا بعد المماسة فلا

يمكن ان تبقى بارتسام خط وهو ظ          ويكون الحركة عليه او فيه
اي على سطحه او في جوفه وقد قال بعض الفضلا قوله عليه اي اذا كانت
الحركة بمعنى القطعية وقوله وفيه يعني اذا كانت الحركة توسطية وربما
بني عليه او فيه بناء على اختلاف المذهبين في المكان انه البعد المجرد
او السطح انتهى ولا يخفى بعده بسبب الاحتمال الاول هذا وقد قيل في شرح
هذا الوجه الثاني من الشيخ يقرره والوجه الثاني في بطلان هذا القول
ان الكلام في النقطة وانها هي بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق
والاعداد فالنقطة المتحركة لا يكون موجودة الا في شيء لا محالة ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو
لا محالة جسم او سطح الجسم او خط هو طرف بعد فيكون هذه الاشياء اقدم
وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه السطح والسطح في
رسمه الجسم لاستحالة الخلا انتهى وردت حيز بانه لا يظهر ان قوله ان
الكلام في النقطة وانها هي بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد و

اى لا دخل

اى لا دخل له في هذا الوجه ثم قيل وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه
وهو ان اجزاء منقسم يقبل بحركته متغشاة وهو انه اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها ذلك لانها خط لان النقط
الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة مثلا ان لقيت بكليتها بكليته
الطرفين فهي تداخل فيهما وهما تداخلان فيها والمتداخلة انما
لا توجب النظم لانها تنافي النظم والترتيب وان كانت الواسطة
ما لقيت الطرفين ما تقاد بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا
اخر فينقسم ثم بعد هما فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن
ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف الخطوط ولا جسم
من تاليف السطوح ثم ان تكرر نقطة واحدة عدة مرات حكمه في
عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة مثلك العدد
وكذا الحال في تكرر خط او تكرر سطح انتهى ولا يخفى ما فيه اذ القايلون
بوجود الخط من حركة النقطة لا يلزم ان يقولوا بان الخط يحصل من
تكرر النقاط المتعددة حتى يرد عليهم ما ذكره بل يمكن ان يقولوا ان
حركة النقطة يرسم الخط من دون ان يحصل نقاط متعددة وهو ظ
وعلى هذا لا يلزم ما ذكره اصلا فافهم          واما وجود السطح فلوجوب
تناهي المقدار الجسماني اه لا يخفى ان النزاع انما هو في ان الاطراف
اعدام او انها امور وجودية واما ثبوتها في الجملة فمما لا نزاع فيه
وظاهر ان ما ذكره الشيخ لا يثبت الا وجودها في الجملة لا وجودها في
الخارج فلعل الشيخ لم يلتفت الى هذا النزاع وغرضه مجرد وجودها
في الجملة وان كان مما لا نزاع فيه او يكون غرضه الوجود في
الخارج لكن كانه يزعم ان بعد ثبوتها في الجملة يثبت ثبوتها في الخارج بداهة

فلذلك لم يعترض بالاستدلال عليه فافهم في آخر حركة يلزم معها الانقطاع كالنقصان مثلا وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير الصغر والكبر الاضافيين والقلة والكثرة الاضافيتين كما يقال ان جسما اصغر من جسم او اكبر منه او ان عددا اقل من عدد او اكثر منه فان هذا الصغر والكبر وهذه القلة والكثرة امور اضافية ليست مقدارا بالذات انما هي معروضاتها الجسم الصغير والكبير والعدد والقليل والكثير والحاصل ان ههنا طولا حقيقيا وهو نفس البعد الممتد في جهة واحدة الذي يشترك كل خط فيه ولا يختلف باعتباره خط وخط وطولا اضافيا وهو كون احد الخطين اطول من الآخر والاول هو المقدار بالذات والثاني ليس من مقولة المقدار بل من مقولة الاضافة وقس عليه الكثرة الحقيقية والكثرة الاضافية فتدبر وكذلك يبدأ بانواعها اي بيان كيفية تحديد كل نوع من انواعها وبيان اوايلها اي اجزائها فقد انتقلنا عنها اي الكميات المتصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك يعني قد انتقلنا بعد ان عددنا انواع الكميات المتصلة مستعجلين من غير ان نتم القول فيها ونفصل الكلام عليها لان غرضنا كان يوجب ذلك الاستعجال وانما كان غرضه يوجب ذلك لانه تكلم في الهيولى والصورة وكان المناسب بعده ان يتكلم في الكم المتصل لانه من لواحقهما ولوازمهما لكن قدم عليه تمام الكلام في الوحدة لما ذكره ثمة من ان الوحدة شديدة المناسبة للوجود ولانها بمنزلة العلة الصورية للكم المتصل وكالجزء له وقد انتهى الكلام الى ذكر العدد ايضا وبعد تقدم ما هو القدر الواجب من الكلام في الوحدة والعدد انتقل الى ما كان ذكره مناسبا للبحث في الهيولى

بل المقدار بالذات صح



والصورة من الكم المتصل من غير اتمام الكلام فيها لان تفصيل القول فيها ما كان لازم التقدم على بحث الكم المتصل بل كان ينبغي تقديم ما ذكره بعد الفراغ من بحث الكم المتصل عاد الى تفصيل القول وتتميم الكلام في الوحدة والعدد وقيل لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو دأبه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد لاستغنائه فيها هو الغرض من بيان حقائق تلك الكميات وكيفية وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى اتمام البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في الذهن انتهى وانت خبير بانه لم يتكلم فيما هو المهم ههنا لكن بيان الغرض الذي يوجب الاستعجال الذي ذكره الشيخ اذ كان في الموجودات وحدات فوق الوحدات يمكن ان يكون هذا دليلا تاما على المطلوب ويمكن ان يكون مع ما بعده دليلا وحاصله على الاول انه لما ثبت ان في الموجودات وحدات فوق وحدات والوحدات هي العدد فيكون العدد متحققا في الموجودات فيكون موجودا وعلى الثاني ان وحدات فوق وحدات تتحقق في الموجودات وكل واحد من الوحدات نوع خاص من العدد وما له خواص لابد ان يكون موجودا فانواع العدد موجودة ولا يخفى ان كلا منهما غير تام اما الاول فلان ما هو المعلوم قطعا ان الوحدات متحققة في الموجودات بمعنى ثبوتها الرابطي لها لا وجودها في انفسها فيها ولا يلزم ان ثبوت الشيء لشيء

يستلزم ثبوت الثابت ودعوى الشيخ غير مسموعة حتى يقام عليها دليل
والقول بان ما لم يثبت في نفسه كيف يمكن ثبوته لغيره ضعفه ظاهر وقد مر
القول فيه ولان سلم فلان الخواص التي لانواع العدد مما استند ذكره
الشيخ الى انها من الامور الوجودية بل من الامور الاعتبارية
ولا يبعد ان يكون للامر الاعتباري خواص اعتبارية وهو ظ
والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكمل او قد عرفت حقيقة
الحال فيه وانت خبير بان القول بوجود العدد مما لا معنى له لانه
مركب من الوحدات والوحدة ظاهر انه من الامور الاعتبارية
واللازم الثبت ولعل مراد الشيخ من وجود العدد وكونه من الامور
النفس الامرية لا الاختراعية هذا وقد قيل في هذا المقام واعلم
ان العدد من الماهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود
العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات
ثم من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس ان اراد بذلك ان
العدد المجرد عن الماهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له
الا في النفس فهو حق لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما
بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في
الخارج لا يمكن تجردها بانفسها عما يعرضها من تلك الاشياء وان اراد ان
العدد مطلقا بشرط الخلط والتجريد جميعا لا وجود له في الخارج فهو غلط
اذ لا شبهة في ان الموجودات وحدات عددية كما ذكر واعلم
ان ههنا شبهة وهي ان الاثنينية مثلا ان كانت موجودة
في الاعيان فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في
احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع والاول مح لوجهين اما اولا

فلاستحا

فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه يكون الكلام
اذا وجدت الاثنينية فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما اثنين فيكون
الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ثم يكون الكلام في كل واحد
من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين
احاد غير متناهية وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنينية    الاثنينية
موجودة في احد ذينك الواحدين واما الشق الثالث وهو
ان يكون الاثنينية موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا
غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه
وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان
يبقى مع المقبول والواحد من حيث هو واحد يستحيل ان يبقى بعد
القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها و
اقول انها مندفعة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود
انه قضيته فوحدة كل عدد هي بعينها كثرتها لكن يجب ان يعلم
ان حقيقة العدد الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات    العدد
هي من نوع واحد كافراد من الانسان او الفرس او الحجر بما
باتي اعداده واما اذا فرض تاليف من وحدات مختلفة
الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع
وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد اللهم الا من جهة
عوارض تحت بها ومعان متفقة لكونها موجودات على الاطلاق
او اشياء او ممكنات وبالجملة العددية حاصلة من وحدات متماثلة
فمن هذا السبيل الكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة واذا عرفت
هذا فنقول الاثنينية حاصلة في مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في

احدهما و ذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد لكن
لما لم يكن له جزء صوري كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه لكان
ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك
حال المعروض اي كون واحديته بعينها مغمورة في اثنينيته وايضا
مادة الاثنين والثلثة وغيرها من كل نوع من شانها ان يقبل
الوحدة والاتصال بالكثرة المنفصلة فهي ايضا جهة الوحدة في
الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل الخالص
فليست هناك وحدة تحصل من تكررها الكثرة والعدد كما اومأنا
اليه انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها ان قوله لا لان الواحد
اه مما لا وجه له لان هذا الوجه الذي نفاه والذي اثبته بقوله بل
لا فرق بينهما في هذا المقام بل مآلهما واحد كما لا يخفى وثانيها ان في
قوله اذ لا شبهة في ان الموجودات وحدات عددية كما مر انفا
وثالثها انا نقول في جواب الشبهة ان الاثنينية موجودة في المجموع
من حيث هو مجموع قوله وهو بذلك الاعتبار واحد الى اخره قال
نقول ان اردت بكونه واحدا انه يعرضه الوحدة كما يعرض
سائر الحقائق الغير العددية بمعنى انه يكون اشياء واحدا فنقول
ان هذه الوحدة تجامع الكثرة بمعنى كونه اشياء متعددة او لا يتحقق مع
تلك الكثرة ولا يقابل كثرته بحسب الاجزاء بمعنى كون اجزائه متكثرة
وهو ظ وان اردت به حقيقة الخاصة التي يعرضها الوحدة فح
الامر ظ اذ تلك الحقيقة ظ انه لا ينافي الانقسام ونعت ما
لا ينبغي بعده ورابعها ان قوله انها منحطة بما ذكرنا من ان العدد
من الامور الضعيفة الوجود مما لا مدخل له في الحل اذ ضعف الوجود و

قوته



قوته مما لا يؤثر في حل الشبهة وعقدها كما لا يخفى وخامسها ان فرقه
بين الوحدات وقوله تتألف العدد من بعضها دون بعض تحكم
صرف لان الشاهد به بديهة او برهان وهو ظ وسادسها ان قوله
ليس هذا السبيل الا الظاهر تعريضه على ما سبقه وسابعها ان قوله و ذلك
المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن
اه ان اراد به ان حقيقة المجموع ووجوده الخاص به واحد اي
حقيقة خاصة لكنه لما لم يكن لها جزء صوري كانت وحدتها تجامع
اثنينيتها وتقتضيها ففيه ان كونها مما ليس لها جزء صوري مما لا
مدخل له في عدم منافاتها للاثنينية والانقسام وهو ظ اذ اي
حقيقة كانت سواء كان لها جزء صوري او لا لا ينافي حصول الاجزاء
لها وان اراد به ان هذا المجموع يعرضه وحدة وهذه الوحدة لا
ينافي كثرة الاجزائية وقبول انقسامه فهذا ايضا مما لا مدخل فيه
لانتفاء الجزء الصوري عنه وقس عليه حال ما ذكره من ان المعروض
ايضا واحديته مغمورة في اثنينيته وثامنها ان قوله ايضا مادة
الاثنين والثلثة اه مما لا طائل تحته في هذا المقام كما لا يخفى ثم قيل
بعد ما نقلنا في شرح كلام الشيخ وكل واحد من الاعداد اه مما
ينبغي لك ان تعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصل كل
مهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها وراجعة الى
سنخها فالادراك مثلا مهية جنسية ويكون تحصله و مهيته ر
تنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس وكالسمع و
البصر وغيرهما تحت الحس وكذا الكمية المتصلة مثلا التي هي عبارة
عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصلها بانحاء التقديرات و

قبل الانقسامات وهكذا في كل الاجناس و الانواع المندرجة تحتها
فان الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان
يحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات فيبلغ التكرر
الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع آخر من العدد و ثانيهما انه
لا بد لكل حقيقة نوعية من خاصية و اثر يترتب عليها لذاتها
في الخارج و اختلاف الخواص و الآثار المترتبة على بعض ذوات
الاشياء من غير مدخلية شيء آخر و اتفاق او عروض حالة
غريبة يستلزم اختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا
نقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص و آثارا
غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه و اما انه موجود فلان المعدوم
الذي لا حقيقة له كيف يكون ذا خواص و لوازم و اما انه نوع
مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين انتهى كلامه و انت خبير
بان دعوى العلم بان مناسبة بهية جنسه مثلا الفصل الفلاني
في غاية الاشكال نعم انه لم لا يجوز ان يكون العدد نوعا و يكون الاختلاف
الاعداد اصنافا فانه فان قيل نعلم ضرورة ان العدد ماهية مبهمة
جنسية فنقول بعد تسليم كون هذه الماهية التي فهمناها من العدد ماهية
مبهمة لعله يكون مراتب الاعداد انواعا بسيطة اي ليس لها جنس و
يكون هذا الامر المبهم عرضيا لها و بعد تسليم كونه جنسا نعم المطلب دون
حاجة الى المقدمتين اللتين ادعاهما افادة العدد اذا كان ماهية مبهمة
و قد ثبت وجودها بما اثبت فلا بد ان يكون لها فصول و انواع
الا ان يتم المطلب من المقدمة الاولى ليس مجرد اثبات ان العدد له
انواع بل ان انواعه مراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات واجيب رده عليه

انه يجوز ان يكون اختلاف الخواص و الآثار للاصناف المختلفة للانواع
و لا يمكن ح ان لم يتم ان يكون العدد ماهية مبهمة معلوم بالضرورة
اذ على هذا التقدير الوجه الثاني ليس ايضا و لا يمكن توجيهه بالوجه به
الوجه الاول كما لا يخفى و تلك الحقيقة وحدة التي بها هو ما هو
ليس مراده ان حقيقته عين وحدته لظهور بطلانه بل المراد ان
الوحدات اذا اخذت من حيث هي واحدة يكون حقيقة العدد
فالاثنان مثلا المجموع وحدتين من حيث هما واحد و هكذا
و ليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة او اي لم يكن لها وحدة حتى
انها مجموع الآحاد من حيث الكثرة لا باعتبار الوحدة بل العدد الكثرة
المعتبرة من حيث انها واحدة فانه من حيث هو مجموع او
مثلا مجموع الآحاد العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة و له خواص
و آثار و ليس يجب ان يكون اه فالعشرة هي مجموع الآحاد من
حيث المجموع و هي بهذا الاعتبار واحدة و لها الكثرة الاجزائية و
هي لا تنافي وحدتها كما مر اشارة اليه في حل الشبهة المنقولة
فمن حيث العشرة اه اي من حيث هي مجموع واحد لها خواص
العشرية لان العشرة انما هي ذلك المجموع الواحد و اما كثرته
فليس فيها اه اي كثرته الاجزائية فلها خواص الكثرة التي تقابل الوحدة
مثل يصير مرة وحدانية بها كثيرا و نحو ذلك فلذلك فان
العشرة لا ينقسم الى عشرين يعني لاجل ان العشرة هي مجموع
الآحاد من حيث انه واحد لا ينقسم العشرة الى عشرتين لان
وحدتها عبارة عن انها عشرة واحدة فكيف يمكن ان ينقسم الى
عشرتين كما لا يمكن ان ينقسم الاثنان الواحد الى اثنين ثم بمثله

وينقسم اليها وذلك لا يبطل وحدته فافهم

ان العشرة لا يخفى ان هذا الكلام الطويل الذيل من تطويل بلا طائل ومع ان يكون ماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة اعلم ان القوم ذكروا ان كل مرتبة من العدد اذا كان لها صورة وراء الاحاد فلا يكون عدد مركبا مما تحته من الاعداد واذا لم يكن لها صورة فكل عدد مركب مما تحته من الاعداد مثلا العشرة ان الخمسة ان لم يكن هي نفس مجموع احاد خمسة بل يكون لها صورة اخرى فالعشرة ليست مركبة من خمسة وخمسة مثلا اذ تلك الصورة ليست داخلة في العشرة وان كانت نفس مجموع الاحاد فالعشرة مركبة من خمسة وخمسة وكذا من ستة واربعة وسبعة وثلثة وغيرها اذ مآل الجميع واحد ولا يلزم ان يكون حقيقة واحدة لها حدود مختلفة اذ لا فرق بين ان نقول ان العشرة واحد وواحد الى ان ينتهي الى العشرة او خمسة وخمسة او ستة واربعة الا بالاجمال والتفصيل كان يقال الانسان حيوان ناطق او جسم نام حساس ناطق او جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق وهذا الكلام وان كان الشق الاول منه صحيحا لكن الكلام في الشق الاخير مجال اذ لا نم ان الاثنين لم يعتبر معه صورة ويجعل نفس وحدتين جزءا لثلثة اذ يجوز ان يكون كل وحدة جزءا ولا يكون مجموع الوحدتين من حيث المجموع جزءا ودعوى البداهة فيه غير مسموعة وقد فصلنا القول فيه في

العشرة يعرض لها الوحدة والكثرة فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة والعشرات عشرات كثيرة والحاصل ان حقيقة العدد نفس الكثرة وتلك الحقيقة يلزمها الانقسام والتجزي ويلزم ان يكون معروضها متكثرة وتلك الحقيقة ايضا كسائر الحقائق يعرض لها الوحدة والكثرة فكل فرد خاص منها له وحدة لكن فيه كثرة ذاتية ولا ينافي وحدته تلك الكثرة كما مر غير مرة وفرد ان منها او افراد يعرضها الكثرة ومع لها كثرتان كثرة افرادية وكثرة جزئية وهذه الكثرة الافرادية تقابل وحدتها المجموعية ولا تتوهمن ان الوحدة المجموعية داخلة في ماهية العدد او عينها بل هي عارضة لها كما يعرض سائر الماهيات ثم ماهية مركبة من الوحدات بخلاف سائر الماهيات فماهية العشرة مثلا هي مجموع عشرة احاد من دون ان يكون الوحدة جزءا لها او عينها كما ان الانسان ماهية الحيوان الناطق من دون ان يكون الوحدة جزءا او عينه لكن هذه الماهية يلزمها وحدة نوعية كما ان ماهية العشرة ايضا يلزمها وحدة نوعية والعشرة الخاصة هي مجموع احاد خاصة من دون ان يكون ايضا الوحدة عينها او جزءها كما ان الانسان الخاص ايضا كذلك لكن يلزمها الوحدة كما يلزم الانسان الخاص والعشرتان والعشرات يعرضها الكثرة كما يعرض انسانين او اناسي والعشرة الخاصة باعتبار وحدتها يمكن ان ينقسم الى العشرتين كما لا يمكن ان ينقسم الانسان الواحد الى انسانين لكن لما كان ماهيتها الكثرة ينقسم الى الاجزاء وذلك الانقسام لا ينافي وحدتها ولا يبطلها كما ان الانسان الواحد ايضا ينقسم الى الاعضاء

تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد واذ قد عرفت هذا فنقول ان كلام
الشيخ ههنا من ان العشرة لو كانت مركبة من خمسة وخمسة
وستة واربعة لكان لماهية واحدة حدود مختلفة انما بنا على
اعتبار الجزء الصوري في الاعداد وراء الاحاد على ما ذكره
القوم او على ما ذكرنا من ان الاحاد اذا كانت اجزاء للمجموع لزم
ان يكون لكل مجموع فيها ايضا جزء لان حقيقة المجموع غير حقيقة
الاحاد فالاثنان وان لم يكن له جزء صوري غير واحد و
واحد فاذا كان كل واحد من الاحاد جزء للثلثة لا يلزم ان
يكون مجموع الواحدين ايضا جزء للثلثة بل يلزم على هذا ان
تركب الخمسة مثلا من اثنين وثلثة ومن اربعة وواحد خلاف
ماهيتها لان الاثنين غير الثلثة وغير الاربعة وليس جزء لها
فيلزم من التركيب المذكور الاختلاف المذكور البتة وللتامل
فيه مجال فان قلت ما الظن في وجود الجزء الصوري للاعداد
نفيه او اثباته قلت الظن نفيه اذ نعلم بديهة ان العشرة
لا يعتبر فيه شيء اخر غير مجموع الاحاد العشرة والقول بوجود
صورة اخرى مما لا معنى له اذ ظاهر انا لو اخذنا الاحاد من
دون اعتبار امر اخر فهي شيء من الاشياء البتة فقل
لي اهل هي شيء غير العشرة وهل فهمنا من العشرة وراءها منها
شيئا وراءها ولا امكن في مرتبة من هذا ان لم يتضح
لك كل الوضوح فعليك بالتامل وقد كان له
التركيب من خمسة وخمسة اه فيه انه مناف لما حققه من ان
تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لحقيقة

واحده

واحدة حدود مختلفة اذ لو كان تركيبها منهما لما صح فلا يصح ان
يقال انها مركبة منهما سواء جعل ذلك حدا لها او رسما اذ هذا
فلا وجه لحمل كلام الشيخ على التنزل لما لا وجه له كما لا يخفى
على ان تحديدك الخمسة على هذا الكلام انه يحصل للاعداد
صورة وراء الاحاد ويقول انه اذا اخذ الصورة وجعل العدد
مركبا من الاعداد التي تحته يلزم ان يكون لحقيقة واحدة حدود
مختلفة واما اذا لم يعتبر الصورة فسواء قلنا ان العشرة مركبة من
خمسة وخمسة او من ستة واربعة او نحوهما ولا يبعد ايضا ان
يحمل الصورة التي في كلامه على المجموع من حيث المجموع ويكون
مبناه على ما ذكرنا وكيفما كان ففي كلامه اضطراب بيانه انه
قال في اول كلامه ان المفهوم من قولك العشرة من خمسة و
خمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوهما
اذا كنت تلحظ الاحاد فقط دون الصورة سواء جعل الصورة
على ما ذكره القوم او على ما ذكرنا واما اذا اخذ الصورة فلا
يصح القول بتركب العشرة منهما وقال في اخره ان اعتبار العدد
من حيث الاحاد لما كان يصعب على التخيل فيصار الى
الرسم من الواجب فيقال ان مراده بالرسم هو قولهم العشرة
من خمسة وخمسة مثلا وح نقول ان كان المراد خمسة وخمسة
هو مجرد الاحاد من دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما
بل حدا على ما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الاحاد مع
اعتبار الصورة فكذلك يكون باطلا لا رسما والا حدا على ما
ذكره في اول الكلام لم يبق فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول

بل رسوما

اذ في الوجه الاول ايضا حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا
وكان الصواب في العلاوة ان يقول ان التحديد بالخمسة والخمسة ايضا
يحتاج الى تحديد الخمسة فينحل الى الاحاد ويكون مال الخمسة و
الخمسة والستة والاربعة ونحوها واحدا اذ المحفوظ الاحاد فقط
ولا يلزم من التعريف بها ان يكون الحقيقة واحدة حدود مختلفة
اذ محصل الجميع انها من احاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الاحاد
صعبا لصار الى مجملاتها لا الى الرسوم كما ذكره الشيخ وح
يظهر فرق بين ما في العلاوة وبين ما سبقه اذ ما سبق هو
ان هذه التعريفات ليست يمكن ان يكون حدودا بل رسوما
لانها امور مختلفة وما هنا هو انها حدود ومصير الجميع الى امر
واحد لكن لا يؤخذ الاعداد مع الصورة اذ مع اخذها كذلك
يمكن ان يكون حدودا ولا يلزم ان يكون الحقيقة واحدة حدود مختلفة
وحقايق متغايرة هذا وقد قيل في هذا المقام في شرح قول الشيخ وليس
يجب ان يتقي الى قوله وما يجب ان يتجنب عنه ما هذه عبارته شروع
في كيفية تحديد انواع العدد اي اعلم لكل مرتبة من مراتب العدد الاهم
اعتباران عام وهو ان يكون فيه كثرة فان ذلك يعم كل
عدد وخاص هو اعتبار خصوصية الكثرة التي فيها وهي صورته
النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة التي لا يشاركه فيها
غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فلكل مرتبة من
العدد حقيقة نوعية لها فصل في الي الا انها حقايق بسيطة فصولها
عين جنسها وصورتها نفس مادتها الا ان لها فصولا مختلفة فلان
لكل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول ذاتية واما لوازم

فان



فان كانت فصولا فثبت ما هو المطلوب وان كانت لوازم فهي غير
مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لان لازم الامر
المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب
ان يستند الى خصوصيات اذ لا ارتباط ويعود الكلام الى
مبادي تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل الى
لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات
ذاتية وهو المطلوب واما انها حقايق بسيطة فلان العشرة مثلا
من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل يجب ان
يبقى مع مقبوله والعشرية لا يبقى مع القسمة فلو كانت لها ماهية
مركبة بان يكون لجنسها وجود ولفصلها وجود اخر كانت
من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر
كذلك فظهر انها محض الصورة التي هي جنسها هو بعينه فصلها
فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان
يقال العشرة تسعة وواحد او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة او
واحد وواحد حتى ينقضي كما يقال الانسان حيوان ناطق او جوهر
وجسم نام وحساس كما في المحمولات الذاتية او كما يقال في
المحمولات العرضية انه كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة
تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحدا وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون
معناه انه حيوان وذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان
المشروط بكونه ناطقا فيقال العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة
مع واحدة لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط

وكذا

لا يحمل على العشرة ولا يكون الستة عشرة ولا العشرة ستة ولا غيرها
ان حسبت الستة مع معطوفها او بدونها محمولة حملا عرضيا فان شئنا ان
الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها لا الحمل الذاتي ولا
الحمل العرضي ولا من الذاتيات ولا من العرضيات الا على
وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع
الحاصل من الاجزاء وليست من الاجزاء وليست شيئا منها
فهي امر به صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع
العدد امر واحد مركب من الاحاد التي تبلغ جملتها ذلك النوع
ويكون لكل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته لكن
صورته ماهيته بعض اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان
يقول عدد من تاليف واحد وواحد وواحد الى ان يستقصي
ذكر تلك الاحاد الخواص التي له ولم يذكر الاجزاء الا الاحاد ولا
الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذاتيات بل رسما
حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد الاعداد صار
رسما ايضا وبيانه انا ان اشرنا الى تركبه من عددين دون غيرهما
مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما يمكن اعتبار
تركبها من خمسة وخمسة يمكن ايضا ان يتركب من ستة واربعة و
من سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد فلا
اولوية لشيء منها دون الاخر فليس تعلق ماهية العشرة بواحد منها اولى
من غيره ولا يمكن ايضا ان يتعلق بالجميع لان ماهيتها ماهية واحدة
ولا يمكن لماهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك الماهية
فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء منها

والا لم يكن التعريف بالامور المقومة
وذلك لانه لم يذكر ما يدل على الاحاد
صح

فلا يكون



فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور اولا
يعني التعريف بذكر جميع الاحاد وهذه الاشياء الاخرى من
التراكيب المذكورة هي رسوم ثابتة لازمة لها وايضا نقول من
حد العشرة بالخمستين لا بد لتحديده بها من تحديد الخمسة
اخرى ويجب ذلك اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد
كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه المذكورات والمفهومات
اعني قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة واثنين (كذا)
اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة و
الاعتبارات مختلفة والذات الواحد لا يكون حدها مختلفة
ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم و
العوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم والمعلم الاول
لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان ستة
ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة وقوله مرة واحدة يمكن
ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها او لا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى
العددين ويقسم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منهما
والتحليل اليهما دفعة وثانيهما ان الاحاد التي يتالف منها العدد
كلها في مرتبة واحدة وليس بعضها مقدما على البعض ولا متاخرة
واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد يجب ان لا
يقصد من الترتب في الذكر ترتبا في المذكور ولو لا قصور العبارة عن
ذكرها مرة واحدة لكان احق التعبير عنها ان لا يذكر على الترتيب

ولاجل ذلك اولا لاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد
على التفصيل وعلى العبارة بعدل الى الرسم من الامر الواجب
الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل من رسمه انتهى كلامه
وفيه ابحاث احدها في قوله فصول لها غير جنسها وصورتها
نفس مادتها لانه ان اراد ان الجنس عين الفصل بحسب الماهية فلا
يصح ضرورة وان اراد انه عينه بحسب الوجود اي وجودهما واحد
فكل الاجناس والفصول كذلك ولا خصوصية لهذا المعنى
بالانواع البسيطة الا ان يقال مراده انه ليس لها مادة وصورة ممتازتان
في الخارج وهو المراد بقوله وصورتها نفس مادتها وثانيها في قوله
فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لانه ثم لانه يمكن ان الخواص
خواص الصنف ولا يلزم ان يكون مستندة الى خصوصيات لازمة
للنوع بل لازمة للصنف وثالثها في قوله فلان العشرة مثلا من حيث ان
انها عشرة لا تقبل القسمة الخ لان مراده بعدم قبول القسمة ان كان
عدم قبول القسمة الى الاجزاء فهو باطل كما مر غير مرة انه لا ينافي وحدة
العشرة ومع ذلك لا ينفع ايضا في المطلب كما لا يخفى وان كان الانظار
انه ما ذا وانه اي نفع له في المقام وبالجملة فهم هذا الكلام وتطبيقه
على المرام مشكل جدا وفي قوله فظهر ان محض الصورة التي جنسها هو
بعينه فصلها قد عرفت انه لا يمكن حمله على ظاهره الا ان يأول بما
ذكرنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يستدل على ان العدد ليس له صورة
وراء اجزائه المادية مثلا العشرة ليس لها صورة وراء عشرة احاد
اذ لو كان كذلك لكان يصح ان يصير هذه الاحاد مادة لغير العشرة
وهو باطل ضرورة لكن هذا مع كونه قابلا للمنع ظاهرا لا يمكن ان يحمل عليه

غيره صح

كلام



لم يكن صح

او يكون ٢

كلام هذا القائل ايضا بمجرد ذلك لا يلزم ان لا يكون لها مادة وصورة
لها مادة غير تلك الاحاد لكن فيه بعد ورابعها في قوله ولاجل كونها
نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال اه لان عدم جواز هذا القول
لا يبتني على كونه نوعا بسيطا اصلا بل انما يبتني على كون الاحاد
هذه الاجزاء الخارجية الغير المحمولة وبما ذكرنا ظهر ان ابتنائه
على تركب النوع اقرب من ابتنائه على بساطته وخامسها
قوله لكن صورته هيئة نفس اجزائه المادية اذ لا معنى لكون
الصورة نفس المادة الا ان يراد به كما ذكرنا انه ليس له صورة
بل هو نفس الاجزاء المادية وسادسها في قوله بل رسمها
لان ما ذكره على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون رسما
ايضا بل لا يكون التعريف صحيحا والحمل على التنزل بعيد كما
ذكرنا في عبارة الشيخ وسابعها في قوله فيكون هذه العنوانات
والمفهومات اه لانه على تقدير اخذ الصورة في الاعداد لا
يكون هذه العنوانات والمفهومات اه لانه على تقدير اخذ
الصورة ما يصح حمله على تلك الذات وعلى تقدير عدم اخذها
ليست عنوانات ومفهومات مختلفة صادقة على ذات
واحدة بل هي مفهومات متحدة هي بعينها نفس الذات
والاختلاف بالعبارة والاجمال والتفصيل كما مر بيانه
وثامنها في قوله ولاجل ذلك او لاجل صعوبته اه لان قصور
العبارة عن ذكر الاحاد مرة واحدة لا يصلح لان يكون
سببا للمصير الى الرسوم اذ يمكن ان يذكر الاحاد مرات
لا مرة واحدة وهو ظ وليس اذا لم يمكن الا بمرة اكثر

من شيء له لما ذكر ان الاثنين غاية القلة في العدد وليس اقل منها
وان قلتها بالقياس الى العدد وليست مما يقال فيه انها ليست بكثير
انه يمكن ان يتوهم منه انه لا يصح ذلك اذ لو كان الاثنين
قليلة بالنسبة الى العدد لزم ان يكون كثيرة ايضا ولا يمكن
ان يكون غاية في القلة فاذا لم يكن كثيرة بالقياس الى الغير
يلزم ان لا يكون قليلة ايضا بالقياس اليه فدفع ذلك
التوهم ولما كان ذلك الشبهة يمكن ان يكون منشاه امرين
احدهما ان سائر الاعداد قليلة وكثيرة معا فتوهم منه ان كل
قليل لا بد ان يكون كثيرا وثانيهما ان القلة والكثرة متضايفان
فلا بد ان يكون القليل كثيرا ايضا فعرض الشيخ لكلا الوجهين
ودفع الاول بانه لا يلزم اذا كان بعض الاشياء قليلا وكثيرا معا
ان يكون كل قليل كثيرا الا انه لا يلزم من كون بعض الاشياء
مالكا ومملوكا وجنسا ونوعا معا ان يكون كل مالك مملوكا
وكل جنس نوعا ايضا وهو ظاهر ولا يخفى ان الاثنين كثيرة ايضا
بالنسبة الى الواحد فتسليم الشيخ عدم كثرته اما من باب التنزل
او ان المتوهم توهم ان قلته ان كان بالنسبة الى الاعداد
لزم ان يكون كثرته ايضا بالنسبة اليها وعلى هذا يحصل جواب آخر
بان يقال لا نم ان كل قليل لا بد ان يكون كثيرا ولو سلم فلا نم انه
لا بد ان يكون كثرته ايضا بالنسبة الى الاعداد وكان قلته
بالنسبة اليها بل يكفي ان يكون كثيرا في الجملة وهو كذلك لانه كثير
بالنسبة الى الواحد لكن لو اجري هذه الشبهة في الواحد لما امكن
هذا الجواب والثاني بان كون القلة والكثرة متضايفين يستدعي ان

اذا كان



اذا كان شيء قليلا بالنسبة الى امر ان يكون ذلك الامر
كثيرا بالنسبة اليه لا ان يكون ذلك الشيء كثيرا ايضا بالنسبة
الى امر آخر وههنا كذلك اذ الاثنين لما كانت قليلة بالنسبة
الى سائر الاعداد كان سائر الاعداد كثيرا بالنسبة اليها ولا
يلزم كونها كثيرة بالنسبة الى امر آخر ولا يخفى ان ههنا ايضا يمكن
ان يتكلم بهذا اذ بين ان الاثنين كثيرة ايضا الا ان يبنى التوهم على
انه يلزم ان يكون كثيرة بالنسبة الى الاعداد ويرد منع آخر
على قياس ما عرفت هذا وقد قيل في هذا المقام واعلم ان كل
عدد فله كثرة في نفسه بمعنى ان فيه احادا فوق واحد وهو
من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي
ان يوجد فيه ما في شيء آخر وزيادة ويوصف الزائد بكونه كثيرا
والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف
بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول
وليس بكثير بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون بالقياس
اليه كثيرا لكن يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنين عددا فقال الاثنان
لو عرض له القلة الاضافية لعرض له الكثرة الاضافية كما في
سائر الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية له
فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون بالاضافة
الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد آخر كثيرا فهو
ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد انتهى كلامه وانت خبير بان حل
الشبهة شبهة على عددية الاثنين وجعل بناءها على ان العدد

او نحوها

لا بد ان يكون كثيرا بالاضافة الى عدد وقليلا بالاضافة الى عدد
اثبات
يا باء بكلام الشيخ في السؤال والجواب اما السؤال فلانه لا يلزم من
انه ليس بقليل بناء على انه ليس بكثير كما فعله الشيخ اذ عدم كثرته
يكفي في المرام بناء على ما ذكره القائل بان الى كل عدد لا بد
ان يكون كثيرا او قليلا والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا
وهو ظ وبما ذكرنا ظهر ان تقرير القائل ايضا بالسؤال ليس بصواب
اذ لا حاجة الى نفي عروض القلة الاضافية للاثنين كما ذكره
على ما ذكره كما عرفت بل الصواب على تقدير كون الشبهة شبهة
على عددية الاثنين ان يقال ان كل عدد له قلة اضافية نسبة
الى عدد والاثنان ليس له قلة اضافية اذ لو كان له قلة
اضافية لكان له كثرة اضافية ايضا لكنه ليست له وانت
خبير بان هذا التقرير وان لم يكن فيه مستند ركيك في نفسه
لكنه مستلزم تطويل بلا طائل اذ كان يمكن ان يقرر الشبهة
بنحو اخصر بان كل عدد له كثرة اضافية بالنسبة الى عدد
اخر والاثنان ليس كذلك وبالجملة قد اتضح بما ذكرنا كل الاتضاح
ان الشبهة لا يستقيم جعلها شبهة على عددية الاثنين بل انها
شبهة على اقليتها واما الجواب فظ ايضا فافهم ونقول
في جواب هذا الاشكال انه لا يخفى ان هذا الجواب مما لا وجه له لان
ذكره صح
هذا الاشتراط الذي في التضاد من ابطال احدهما الاخر بالذات
مما لا ماخذ له اصلا ولا بداهة ولا برهان وبناء الكلام على الاصطلاح
مما لا محصل له في هذا المقام ثم انه كيف يصح هذا القول مع ما اشتهر
بينهم ان الوجود لا يكون سببا للعدم اذ على هذا الكل ضده لا يبطل

بل



الكثرة
بسبب ضده بل يكون بطلانه بسبب عدم علته وقد صرح في بطلان
بسبب بطلان وحداتها اذ هي اجزاؤها وعللها وايضا لا يجتمع هذا
القول مع ما يقولون ان عدم المانع مما يتوقف عليه وجود
الشيء لا يمتنع ان يكون عروض الضد موقوفا على زوال الضد الاول
اذ هما متنافيان ضرورة فلا بد ان يزول الضد بسبب
عدم علته او لا حتى يطرأ الضد الاخر فكيف يجوز ان يكون
سببا لبطلان ضده بالذات والعجب من الشيخ انه لا
يبالي بذكر هذه الوجوه السخيفة فالاولى ان يكون
الوحدة ضد الوحدة فان قلت الوحدة ازلية والطارئة
لا يكون موضوعهما واحدا قلت الوحدة والكثرة ايضا كذلك
على ما سنذكره وعلى ان الوحدة مما يبطل
الوحدة عطف على قوله على انها ليست يبطل الوحدة والحاصل
انه يبين ان ابطال الوحدة للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة
لوجهين احدهما ان الوحدة الزائلة يبطل اولا بسبب
خارج ثم يعرض الوحدة الطارئة بخلاف الحرارة والبرودة
اذ كل منهما يبطل الاخر بالذات وقد عرفت ما فيه وثانيهما
ان محل الوحدتين ليست واحدة بخلاف الحرارة والبرودة
وهو كما قال بل يجب ان يكون مع هذا التنافي او
لا يخفى ان هذا التنافي دليل على تنافيهما بل ليس المراد من تنافيهما
سوى ذلك ومما قال من انه لا بد ان لا يكون احدهما متقوما بالاخر
فهو ايضا مما لا وجه له كاشتراط الاول والحاصل انا لا نفهم
من التضاد الا كون الشيئين اللذين يحكم عليهما بالتضاد

الا تعاقبهما في الموضوع الواحد وامتناع اجتماعهما فيه وما سوى
ذلك فلا دليل عليه الا ان يبني الكلام على الاصطلاح ومع
بعزل عن هذا المقام ولم يقل احد ايضا بان بنا هذين
الشرطين اللذين ذكرهما الشيخ على الاصطلاح بعضهم ان
المناظرين اصطلحوا على ان الضدين هما الامران الوجوديان
وعلى هذا الاصطلاح ان لا يكون الوحدة والكثرة متضادين يلزم صح
فافهم وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد
بالعدد وقيل واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية
عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيندفع بان الهيولى
ليست في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا للكثرة التي
تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يندفع زوال
وحدتها عند طريان الافتراق فالبرهان الدال على وجودها
دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي
لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا تابى عن اجتماعها مع الاتصال
والانفصال والوحدة والكثرة العددية من جهة الصورة
الجسمانية واما جاءت فليست كذلك بل لكل منها وحدة عددية
اذا لوحظت بطبيعة ذاتها الشخصية انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف
لان الهيولى لا يصير موضوعة للوحدة والكثرة وان كانت بالعرض
وهذا يكفي في تضادهما اذ ظاهر اشتراط ان يكون موضوع
المتضادين بالذات خارج عن معنى التضاد ولا مدخل له فيه
والبناء على الاصطلاح مما لا محصل له فافهم كما سيأتي لك الى ان
المغالطة بعينها من الفن الثاني من المنطق فنقول انه يلزم اول

وكذا ان يكون العدم منهما اه ما ذكره الى نفي التضاد بوجه واحد
نفي كون التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم ومحصله انه اذا كان
التقابل بينهما هذا التقابل فيلزم اول الامرين يكون العدم منهما
عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه وههنا
يمكن ان ينعكس ويجعل كل منها كذلك لكن الحق انه لا يجوز ان
يكون شيئا ان كل منهما عدما وملكة بالقياس الى الاخر بل
لابد ان يكون احدهما عدما والاخر ملكة فالعدم اما الوحدة واما
الكثرة والعدم وان جعلوا الوحدة هي الصورة والكثرة هي العدم
لكن ذلك يعيب علينا بالوجهين اللذين ذكرهما وكذا الشكل
جعل الكثرة هي الصورة لما ذكره فثبت انه لا يمكن جعلهما من
العدم والملكة ايضا هذا مفاد كلام الشيخ كما لا يخفى على من له
ادنى دربة وقد قيل في شرح هذا المقام ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول
ان هذا العدم هو عبارة عن لا كون شيء عما من شانه بنفسه او
من شان نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء
كما عرفت في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما
هو الوحدة ان يجد لكل واحد وجها به صارت الوحدة فيه عدما
للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون
به وان كان العدم منهما هو الكثرة ان يجد لكل اشياء كثيرة وجها
اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء
او شان نوعها او جنسها ان تتوحد بتلك الوحدة واما قصر
الشيخ على النوع لان الكلام الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع

النوع الاضافي وان كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه مسلم ان الامر كذلك
في شي منهما فان المراد من كون الشي ممكنا ان يكون الجنس نوعه
او من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشي بعينه لا يكون له
من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لان نوعه فقط مما
يمكن ان يصير كذا فاذا قلنا ان زيدا الاعمى مثلا من شان نوعه ان
يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه
انسانا وليست الوحدة والكثرة من هذا القبيل فان الواحد الشخصي مثلا
يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يكون له ذلك لا من جهة شخصه
ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة
لا يمكن ان يصير شخصا واحدا لشي من الامكانات وكذلك
الحال في ساير اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني
ان تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر
عدم ملكة له لا شي له ان يكون شانا لكل منهما عدما للاخر فان
لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا في ذاته
وهو الملكة والاخر الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته
اذ الاعدام لا تتعقل ولا تعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة
ليست اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما تقابل
العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد
على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين
وجوديين الله والهم رتبوا الكتب الملكة الفرد ومقابلها العدمي هو
الالة والمحير وعده الشر والفرد وعده الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية

والبهيمي

والبهيمي وعدمها النير والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم
وا بعدامها الظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل والجهل و
الانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك
لانه جعل الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا
الوجه ليس بشي اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة
كما لا حد للوجود بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف
الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم الانقسام لازم من
لوازمها ويجوز ان يكون للوجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا
فلما ظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات
وانما التغاير بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا
بان الاتصال الحقيقي الذي للجسم امر وجودي وهو ضرب من
ضروب الوحدة العددية انتهى كلامه وفيه ابحاث اما اولا
فلان ما ذكره في تفسير كلام الشيخ ووجهه به لا ينطبق على كلامه
اصلا وانه لا يحتمل ان يكون وجهين بل هو وجه واحد على ما
فصلناه وهو ظاهر واما ثانيا فلان قوله فان المراد من كون الشي
ممكنا ان يكون كذا الى اخره مما لا يخفى فساده والشيخ بري من ان
يقول به وهو لا يدعي ان الواحد الشخصي ليس من شانه بحسب
نوعه ان يصير كثيرا بل هو قايل به وتوجيه كلامه ما ذكرنا ولا حاجة
فيه الى التزام هذا الامر الشنيع واما ثالثا فلان الشيخ لم يجعل
الوحدة اولى بان يكون عدما بل ذكر انه يشكل جعل كل من
الوحدة والكثرة عدما للاخرى واما رابعا فلان ظاهر كلامه انه
معترض على الشيخ بوجوه ثلثة في قوله وهذا الوجه ليس بشي اما اولا

اه وانت خبير بان وجه الاول هو ما ذكره الشيخ نفسه بقوله وقد
ذكرنا في هذا او اما الوجهان الاخران فقد دفعهما ظ لانه يحتاج الشيخ الى البيان
فافهم لان ما كان من ذلك في الالفاظ اه يعني ان التناقض
ما كان منه في القضايا فامر خارج عن هذا الاعتبار لان كلامنا
في نفس مفهوم الواحد والكثير وما كان في المفهومات
المفردة فهو من جنس تقابل العدم والملكة اذ ليس العدم والملكة
الا السلب والايجاب الا انه اعتبر فيه الاستعداد ولم يعتبر في السلب
والايجاب في لما ظهر انه ليس بينهما تقابل العدم والملكة ظهر انه ليس بينهما
تقابل السلب والايجاب ايضا اذ نفي تقابل العدم والملكة بينهما كما ظهر
من دليله بناء على عدم كون شيء منهما عدما للاخر الا على عدم الاستعداد
وهذا المعنى كما ينفي العدم والملكة ينفي السلب والايجاب ايضا وقد
قيل في هذا المقام بعد ما قرر الدليل على نفي كون المقابلة بينهما
تقابل العدم والملكة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة
ولا ايضا تقابل التناقض فان ما كان من التناقض هي الالفاظ
ومفهوماتها الملفوظة بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر
كزيد وسلبه وكزيد قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك
الاعتبار غير ما ههنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم
السلب للاخر انتهى وهو كما ترى فالاجدر ان نجزم ان لا
تقابل بينهما اه قد علمت ما في ادلة الشيخ على نفي التضاد بينهما فالظ
ان نفي انه لو اصطلح على ان الضدين هما الامران الوجوديان
على ما هو طريقة المتاخرين فهما ليسا بضدين لكن على هذا لا يصير
التقابل في التنافي بالذات في الاربعة المشهورة بل يحصل في الامور

الاعتبار



الاعتبارية قسم اخر شبيه بالتضاد ويمكن فيه من هذا القبيل ان
لم يصطلح على ذلك فهما ضدان وكيفما كان لا وجه لنفي التنافي
بينهما بالذات وحصر التنافي بينهما فيما هو بالعرض وباعتبار لحوق
امر فافهم وقد يعرض في الحركات حركة واحدة بحسب
المسافة كان يجعل الحركة الواحدة التي يقدر بها الحركات حركة
فرسخ او ذراع مثلا الا ان ذلك غير مستعمل وغير واقع
موقع الغرض الاول يعني ان جعل الحركة الواحدة حركة ما بتقدير مسافة مع
الحركات بها لم يستعمله احد ولم يقع موقع الغرض الاول اي فرض
الحركة الواحدة حركة زمان ما مثل حركة ساعة على ما بينه ووجه عدم
وقوعه موقعه ظ اذ الغرض من فرض الوحدة في الحركة تقدير
الحركات وضبطها وظ ان ضبطها بالحركة الواحدة المعروضة
في المسافة ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في الزمان وفي
بعض النسخ الغرض الاول والغالب انه تصحيف وقد قيل في
شرح هذا المقام ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من
جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان
شيئا خارجا عن مسلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال وغير
واقع موقع الغرض الاول اذ الغرض الاول في وحدة الحركات
ووحدتها التي من قبل الزمان لان وجودها تدريجية فكذا وحدتها
وكثرتها بالذات انما الثاني من جهة الزمان لا من جهة المسافة انتهى
ولا يفهم منه انه كيف فهم كلام الشيخ وانه بناء على اي النسختين الغرض
او الغرض فافهم في مواضع اخرى في الطبيعيات في فصل
في تخصيص اصناف الادراكات التي لنا فان كانت هذه جواهر

غير جسمانية اي غير ذي وضع ومقدار سواء كان بالذات او بالعرض على
هذا الا انه يشكل بطلان امكان تركب الجسم منه لكن الكلام
في ان ما ذكره غير خاصة كما سنذكره ولو اريد بالجواهر الغير
الجسمانية ما ليس لها وضع ومقدار بالذات فيشكل في الحكم
بعدم امكان تركب الجسم منها لان الهيولى عندهم بهذه الصفة
مع قولهم بتركب الجسم منها        قال وان يكون
لهذه الجواهر وضع اه لا يخفى انه لو اريد بالجواهر الغير الجسمانية
ما ليس لها وضع ومقدار اصلا فهذا الحكم والحكم الذي قبله في
الشق الاول مما لا خفاء فيه لكن يرد انه يبقى شق اخر لم يبطله
الشيخ وهو ان يكون جواهر لها وضع بالعرض ولو اريد بها
ما ليس لها وضع بالذات فيرد على الشق الاول ما اوردناه (?) وعلى
هذا الشق انه لم لا يجوز ان لا يحصل منها الجسم اي الجسم
المطلق فيكون لها وضع بالعرض كالصورة النوعية ولهذا الوجه
الاول لم يصح ولو اريد بالجواهر الغير الجسمانية المنبعثة (?) عن اجسام كما
يدل عليه ترديده الاول في الارادة الظاهر اذ يجوز ان يكون
ذوات وضع بالذات ايضا كالصورة الجسمية وسنجيء فيه مزيد
القول عند ما يجي الشق الاول من الترديد الاول        ثم بيانه
انه لا يخ اما ان فيه نظر اذ يجوز ان لا يصح مفارقتها ومع ذلك
يكون جواهر كالصور النوعية الا ان يدعي البداهة في انا نعلم
ان ليس لها مدخل في كنه حقيقة الاجسام الخاصة كما يدعون البداهة
في مدخلية الصور النوعية في كنه حقيقتها لكن على هذا لا حاجة الى
هذا التطويل واثبات عدم امكان المفارقة الا للشيخ (?)

ويكون له

ولبس الامر



وليس الامر كذلك مع ان في الشق الاخير اي قيامه بمجرد الى ان
يحصل في جسم ما بعيد يلزم خلاف الفرض ايضا اذ المفروض
انه لا يمكن مفارقتها عن مطلق الجسم        واما الكون فقد فرغنا
منه هذا وقع في البين        ويحتمل ذلك ان يكون
كل جسم اه هذه الانظار متعلقة لا بحديث الكون ولا بما سبقه
ثم هذا المنع من الانتقال لا يبطل عرضيته كانه يجوز ان
والا لا دخل له في الاستدلال فتدبر        قال المستبين لا
بعينه اي شي اتفق اه فيه منع ظ لم لا يجوز ان يكون امر
معين يلزم ان يكون دائما في موضع اي موضع كان و
كان سبب تعين الموضع من خارج كما ان الجسم المعين
يلزمه ان يكون في مكان ما وسبب تعين المكان الامور
الخارجة        فيقال بعينه الذي تعلق به صحة وجوده اولا
يعني الموضوع الذي استعد لوجوده وحاصل الجواب ان
الموضوع اذا استعد مثلا لوجود شي فيوجد فيه هذا الشي
ويتعين ويتشخص بهذا الموضوع فتشخص ذلك الشي هو عبارة عن
كونه في هذا الموضوع وبذلك ظهر انه كيف يصح ان العرض الشخصي
واحد منها من الموضوعات الغير المتناهية هذا ولا يخفى ان
الحكم بان تشخص العرض هو مجرد كون الماهية في موضع معين مما يشكل
اثباته كيف وقد يتحقق تشخصان من ماهية واحدة في موضع
واحد بحسب اختلاف الزمان فاذا كان لاختلاف الزمان مدخل
في التشخص فلم لا يجوز ان يكون للفاعل والامور الخارجية الاخرى
ايضا مدخل فيه وعلى هذا يجوز ان يحصل التشخص بالفاعل او غيره من

الموضوع

من الامور الخارجية ويلزمه ان يكون في موضوع او يكون ليس
لسبب الامور الخارجية وح يجوز النقل ان يكون شخص متنقل الى
من موضوع الى موضوع لكن الانصاف ان الدعوى الظاهر
هذه البيانات التي ذكرها الشيخ اذ كان البديهة تحكم بان
العرض بل الحال مطلقا يمتنع انتقاله من محل الى محل والانتقال كما
ينحصر في الزوال والحركة محال على الحال فتدبر اما على
الموضوع واما مقتصر على موضوع واحد فقد عرفت الحال فيه
واما ان جعل حامل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار او هو الجسم
بقدره فان كانت هذه جواهر مجردة جسمانية ثم ان حمل الجواهر الجسمانية
على ما ليس بجسم كما هو الظاهر من كلامه فهذا القسم هو ان يكون
تلك الامور جسمانية وان حمل على ما ليس بامور ذوات وضع
مقدار فهذا القسم هو الذي يكون له وضع ومقدار في الجملة
ان كان القسم الاول ليس بذي وضع ومقدار مطلقا واما بالذات
ان كان ما ليس بذي وضع ومقدار بالذات وما لا ليس بتفصيل القول
في الشقوق الثلثة والشارح الحال في عرضية تلك الامور اما على الاول
فيرد على قول الشيخ فيكون له وجودان وجود انه بياض واما انه لم
لا يجوز ان يكون الجسم هو بعينه البياض ويكون مقداره مقدار
الجسم لا مقدار اخر فلا يلزم ما الزمه الشيخ ويرد ايضا ان ما ذكره
في ابطال الشق الاول الشقية غير صحيح اذ يجوز ان لا يكون جسما ولا يتألف
منها الاجسام بل جزء الجسم لا بد ان يكون كذلك فقوله اذ ما لا يتجزى في
الابعاد الجسمانية فليس بالممكن ان يؤلف منه جسم يقول ان اريد به
لا يتجزى في الابعاد الجسمانية بالنسبة الى الجسم فمنقوض وان اريد به الالا

نفس

كونها
بنفسه اصلا لا بالذات ولا بالعرض او بالذات فقط فعلى الاول عدم
جسما لا يستلزم ذلك اذ يجوز ان لا يكون جسما ويكون منقسما
في الجملة كالهيولى او بالذات كالصورة ويجوز ايضا ان لا
يكون اجساما ولا يتألف منها الجسم المطلق ومع ذلك
يكون جوهرا كالصورة النوعية واما على الثاني فح وان كان
الشق الاول شقية صحيح اذ على تقدير ان لا يكون لها وضع اصلا
لا يجوز ان يتألف الجسم منها ولا كونها مقارنة بجسم سارية
فيها وهو ظ لكن هذا الشق الاخير ما لا يستقيم اذ يجوز ان يكون
ذات مقدار بالعرض ويكون مقدارها مقدار الجسم كالهيولى
ولا يلزم محذور واما على الثالث فما ذكره في الشق الاول منظور فيه
كما ظهر وجهه مما ذكرنا وكذا ما ذكره في هذا الشق الاخير اذ
يجوز ان يكون البياض مثلا هو نفس الصورة الجسمية ويكون
مقداره بعينه هو مقدار الجسم من دون لزوم محذور و
تحقيق المقام ان ما ان البياض مثلا اما نفس الجسم او نفس
الصورة الجسمية او الهيولى او يكون من قبيل الصور النوعية
والاول والثاني باطلان بالبديهة اذ نعلم ان الجسم الخاص
والصورة الجسمية الخاصة باقيان بعينهما مع زوال البياض و
اما الثالث فلانهم ان الهيولى لا بد ان لا يكون امرا متحصلا
حتى يصح ان يصير واحدا او كثيرا مع بقائه بعينه والبياض امر
محصل لا يجري فيه هذا الامر كالصورة الجسمية وايضا الجسم عندهم
لا يمكن ان يكون بدون الهيولى فلو كان البياض هيولى فعند
زواله لا بد ان ينعدم الجسم الا اذا حدث هيولى بدله والحادث

عنهم مسبوق بالمادة ولا مادة ح واما الرابع فلا يمكن دفعه الا بادعاء
البداهة في انه لا دخل له في كشف حقيقة الاجسام الخاصة لو امكن
ولا ينفع اثبات عدم صحة انتفائه لان الصور النوعية ايضا كذلك
هذا باعتبار هذا الجسم المحسوس الذي نشاهده واما باعتبار جسم
اخر فيمكن ابطال الاحتمالات الثلثة الاول بما ذكره الشيخ من
مغايرة الحد وبدعوى البداهة واما الرابع فلا يمكن دفعه اذ
غاية ما يمكن ادعاء البداهة فيه هو انه لا دخل له في كشف حقيقة
الجسم المخصوص الذي نشاهده واما انه لا دخل له في كشف حقيقة
جسم اخر لطيف سار في هذا الجسم فلا هكذا انبغي ان كشف المقام
فاذا كان في اجسام ادعي ان البياض اذا كان ذا
مقدار في ذاته ويكون مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه البياض
فيكون جسما البتة ح ان كان ساريا في الجسم الذي فيه فيلزم
تداخل الجسمين وان لم يكن ساريا فيه بل منحازا عنه فلا بد ان
يكون جسم اخر ملاقيا لهذا الجسم ويكون البياض موجودا في
ذلك الجسم الاخر اذ لا يمكن ان يكون البياض عين ذلك الجسم
لان حد الجسم غير حد البياض غاية الامر ان يكون لازما لهذا الجسم
الاخر مفارقته عنه وهذا الاينافي عرضيته ولا يخفى ان كون البياض
غير نفس الجسم وغير نفس الصورة الجسمية مما لا خفاء فيه وان امكن
المناقشة على ما ذكره الشيخ من مغايرة حديهما بناء على منع كون ما ذكره
حد الجسم فان قلت على تقدير عدم كونه حدا ايضا لا يمكن العينية اذ
كيف يجوز ان يكون حقيقة الجسم متحدة مع البياض و الحلاوة مثلا مع
اختلاف حقيقتهما بالضرورة قلت الحكم بتحدد الجسم مع بعض هذه الامور دون

بعض



بعض ترجيح بلا مرجح بالبديهة فلت يمكن ان يقبل الجسم جنسية مهيته
كمهية البياض والحلاوة مثلا اذ لعلهما فافهم وقد علمت
كل شيء بنفس فيه منع يكن للعنبر اذ المدعى بديهي وليس فيه
اثبات ما يذهب اليه الظا ان مذهب الشيخ مبني على ما ذكرنا
محض لحجة المحتج الذي يستدل على عدم كون بعض اللوم
عرضا من باب المنع وليس فيه اثبات ما هو مذهبنا من
ان كل علم عرض فلا بد من اثباته وقد تصدى لم يقرره فنقول
اه وقد قيل ان في اكثر النسخ بذهب بابنا المثناة من
تحت وانت خبير بان امر النقطة ليس بمضبوط في امثال
هذه الكتب فلا عبرة بها وعلى هذا ايضا يمكن ان يقرا مجهولا
ويؤل معناه الى ما ذكرنا واما قراءته معلوما وجعل الضمير
المستتر فيه راجعا الى المحتج فليس بمستقيم فان قلت ما ذكره
الشيخ في هذا الاثبات على ما ذكره في النقض يستلزم ان
الامر الخارجي لا يمكن ان يحصل بذاته في العقل بل يحصل مهيته
ومعناه وبهذا النقض لحجة يكن هذا لا يكفي في كون العلم
عرضا اذ يجوز ان يكون العلم نفس الامر الخارجي لا بان يحصل
في العقل بذاته بل بان يكون باعتبار وجوده الخارجي
معلوما اذا لم يكن في مادة فتبين في هذا الاثبات ان
الشيء باعتبار الامر الخارجي لا يجوز ان يكون معلوما بل لا بد
ان يكون معلوما باعتبار وجوده في الذهن وقد بين
بقاء ان الشيء لا يجوز ان يوجد في الذهن الا بمهيته و
معناه لا بذاته وان المهية والمعنى اذا كان في الذهن فهو عرض

ولا يمكن ص

قلت ما ذكره في النقض ص

وان كان نهية الجمهور ومنتاه جوهرا ايضا من دون لزوم محذور
كما حققه وبهذا اتضح ان العلم مطلقا عرض وقد اوضح في الالهيات بهذا الاثبات صح
حال التعليميات ايضا بانها لا يجوز ان يكون مفارقة كما ذهب
اليه بعض فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن بلا شبهة
اذ ليس وجودها في الخارج مجردا عن المادة حتى يرفض فيها شبهة
ولو سلم انها يجوز ان يكون مفارقة فقد علمت ان الوجود
الخارجي لا يكفي في العلم بل لا بد من الوجود الذهني وقد عرفت
الحال فيه ولانها زائل بقيل بنفسه فهي اعراض متقدمة
عليه اما النفي في العدد فلا يخفى ان هذه الامور لم يعلم
وجودها في الخارج بل المعلوم انها من الامور الواقعة في نفس
الامر وليست بالاعتبارات الصرفة فمراد الشيخ بوجودها
ان كان مجرد ذلك فهو صحيح لكن على هذا لا يلزم كونها اعراضا
اذ العرض هو الممكن الموجود في الخارج وكان الشيخ لم يقل
بهذا الاصطلاح وانما هو من المتاخرين بل يحصل الامور الاعتبارية
ايضا من الاعراض كما يظهر من تتبع كلامه وان كان مراده
الوجود الخارجي فاثباته مشكل فان قلت اذا كان المراد
بوجود هذه الامور وجودها في نفس الامر فهل يحتاج الى
اثبات وجود الدائرة والاشكال الهندسية المبنية عليها لان
وجودها بهذا المعنى بديهي على نحو وجود الفردية والزوجية من والزوجية صح
الكيفيات المختصة بالكم المنفصل وانما المحتاج الى الاثبات
وجودها الخارجي قلت وجودها بهذا المعنى ايضا يحتاج الى الاثبات
وليس من باب وجود الزوجية والفردية اذ لعل اختراع الوهم

المستفادة

الاستفادة من السطح يكون من باب الاختراع لا ان يكون
في الواقع كذلك بل يكون فيه معرضا فيكون بالا
موضوع له او المراد ان امثال التعليميات وصورتها لا يجوز ان حتى يكون بالاموضوع له صح
ان يكون قائمة بنفسها لا في مادة بدنية او نفسية اذ يلزم
ح ان يتكثر افراد نوع بدون الموضوع والمادة وقد
بين ان تكثر افراد النوع بسبب تكثر المادة ووارد
بالضلع الثاني على محيط الدائرة ظاهره ان المراد بالضلع الثاني
من ضلعي القائمة وهو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع
الذي على سطح الدائرة التي هي قاعدة المخروط ولا يحصل
المخروط من دورانه بل انما يحصل من دوران الضلع
الذي هو وتر القائمة فلا بد من حمله على هذا الضلع لكنه بعيد
جدا مطابقة مماسة او موازاة على التقدير او الموازاة
يحتاج ايضا الى الفرض وسد الخلل كما لا يخفى فاذا صحت
الدائرة صحت الاشكال الهندسية اعلم ان في امر الاشكال
وكونها من مقولة الكيف اشكالا وقد ذهب بعض الى
انها من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيغورياس هذا الكتاب
في الفصل الاول من المقالة السادسة من الفن الثاني من
الجملة الاولى من المنطق وقد غلط من ظن ان الشكل يصدق
حد معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه وانما عرض له من
جهله باشتراك الاسم في الوضع وذلك لان الوضع
قد يقع على وجوه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا
المعنى من الوضع هو بعينه مقولة الاين ويقال وضع لحصول

الشيء المجاور للشيء من جهة مخصوصة كما توضع خط من على خط
وهذا النوع نوع من المضاف ومقول ماهيته بالقياس الى
غيره فان وضع الشيء عند مجاوره مقول بالقياس الى
وضع مجاوره عنده بل هذا الوضع هو المجاورة ومن
يشكل عليه ان المجاورة من باب المضاف وبين وضع للهيئة
الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات
بسبب حصول الشيء الوضع المنسوب الى الاجزاء هو الجملة لوجود
اضافة ما في اجزائها التي توجد بالفعل او بالتوهم حتى يكون الاجزاء
اذا وجدت على اضافة ما معلومة اذ كان الحكم بحيث يمكن
ان يتوهم فيه اجزاء ذوات اضافة ما معلومة حصل للكل بسبب
ذلك هيئة هي الوضع وهذا هو المقولة وهو صفة للجملة التي من
الشيء من اجزائه لكن انما يكون لذلك هذه الصفة ليس للكل اذا
كان لاجزائه بعضها الى بعض اضافة او امكان اضافة و
لا لكل اضافة بل اضافة هيئة المجاورة ولا لكل اضافة هيئة
المجاورة بل ان يكون اما لنسبة مع ذلك الى جهات يكتنفها
او اجزاء امكنة او اجزاء امور محوية فيها وباطنة ان تفرض
بالاعتبار الذي فيما بينها اعتبار لها فيما بينها وبين امور متباينة لها فان
الهيئة التي للاعضاء الجالس بعضها عند بعض اذا انتقلت وقلب الجالس
والهيئة ثابتة بالقياس الى المتغير للاجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالسا
اذ ازالت النسبة بينها وبين الامور الخارجة عن جوهرها وان بقيت
الاضافة مع نسبتها ولذلك ما تواتر قد انتقض وضعه والذي يقول
ان الشكل من الوضع لان الشكل ينبغي يحدد بينها تجاور خاص للوضع

بعضها



بعضها عند بعض فلقد غلط من وجوه من ذلك انه اخذ
الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء في
الشكل بالحدود وغلط اذ حسب ان هذا الوضع من المقولة الحاصلة
ولم يعرف ان هذا من المضاف وانما الوضع الذي هو المقولة
هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج مباين لا وضع اجزاء الشيء
في نفسه وغلط ايضا اذ ظن ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو من تلك المقولة فان الشكل وان كان لا يحصل الا باضافة
من الحدود او وضع ايضا فليس يجب ان يكون الشكل وضعا
فان المربع ايضا لا يحصل الا بعدد في الحدود وليس يجب ان
يكون المربع عددا الا ترى انه لا يقال ان المربع حاصل من عدد
الحدود ولا ان المربع هو وضع حد عند حد فاذ ليس لي احد
ذلك عليه فلا يكون هو داخلا في مقولة بل يقال ان المربع حاصل
من وضع كذا او عن حد كذا انتهى كلامه ولا يخفى ان الشيخ
مع هذا التطويل لم ياتي بشيء يشفي العليل ويروي الغليل لان حاصل
ما ذكره ان الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود اي اضافتها
بالمجاورة مع وضعها بهذا المعنى بالنسبة الى الامور الخارجة ايضا
وانت خبير بان هذا لا يدفع الاشكال اذ الشكل الا مرجح بان
الهيئة الحاصلة من وضع الحدود ولم يكمل من مقولة الكيف و
الهيئة الحاصلة من وضع الاجزاء بعضها الى بعض والى الامور
الخارجة من مقولة اخرى مباينة لها تسمى بمقولة الوضع بل هو الا
تحكم صرف وجزاف محض تشهد البديهة ببطلانه وعليك
بالتامل التام لعله ينكشف عليك ما هو حقيقة المقام    وان لم يزل

والمقولة التي هي الوضع هي هيئة حاصلة
من وضع الاجزاء اي اضافتها
بالمجاورة صح

الدايرة
بحثه فوجود الدايرة اصح ظاهره انه على تقدير عدم الزوال وجود
اصح منه على تقدير الزوال الى فوق وح وجه الاصحية غير ظاهر الا ان
يكون المراد انه اصح على تقدير مطلق الزوال اذ ح يمكن ان يكون
على سبيل الانجرار على السطح ولو توهما فافهم ونبت جاز
ودور احد ضلعي القائمة على الزاوية فقد اشرنا فيما سبق الى ان
هذا السبيل مستقيم بل الدائر لا بد ان يكون وتر الزاوية وهذه
العبارة لا تحتمل التوجيه الذي ذكرنا في سابقتها واما انه اذا
فرض للاضافة وجود كان عرضا هذه العبارة تدل على ان مراده
من الوجود الذي يدعي في هذه الاعراض هو الوجود الخارجي
لا مطلق الوجود في نفس الامر وعلى هذا الامر فما ذكره فيما سبق
مشكل جدا كما اشرنا اليه فيما مر وكذا في الاضافة كما سنشير اليه
ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثرة لا ضعاف
والكل والجزء ايضا وان لم يكن له حد معلوم لكن الجزء باصطلاحهم لان الكثرة وان لم تكن محققة اذ لا
ما يكون عادا فبناؤه على امر محقق هو العادية حد لها لكنها بناء على الضعف
والذي نفي وهو محقق والجزء صح
لنا ههنا من امر المضاف انه لما كان هذا البحث متعلقا بمهية المضاف
قدمه على البحث عن وجوده واما حالة موضوعة للابوة و
البنوة الطارئين واما حالة حاصلة في الاب والابن كليهما
اذ موضوعية الحالة للابوة والبنوة مما لا محصل لها في المقام
حتى يحتاج ان يتدرس من ذلك في صلاحية العرض لساستكها
الذي يذهب الى ان الاضافة عرض قايم بمحلين يعلل ان العرض
معلول بالتشكك على افراده لانه المحتاج الى الموضوع فما كان
الى موضوعين كان احتياجه الى الموضوع اكثر واشد فكان اولى





باسم العرض واطلاق الاعتذار على هذا الاصل فقيام العرض بمحلين ما
لا وجه له وكانه لم يرد بالاعتذار هذا بل اراد انه لا يحتاج الى الاعتذار
في جعل العرض قائما بمحلين وجعله اسما مشتركا فافهم بل
الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر ما بعضو في
العقل ظاهره ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في
الخارج وعدم وجودها لا وجودها للاشياء في الخارج ويكون
كثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقل هذا الظاهر يدل
على خلاف ما سبق وان الكلام في وجود الاضافات للاشياء
في الخارج او في النفس فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات
انه هذا موافق للعبارة الثانية وقوم قالوا بل الاضافة شي
موجود في الاعيان هذا موافق للعبارة الاولى وبالجملة في
الكلام تشويش وتفصيل المقام ان يبين ان كان الخلاف في
وجودها في نفسها في الخارج وعدمه كما هو الظاهر من كلام الشيخ
في اول الفصل حيث قال ان للمضاف وجودا حتى يكون عرضا
اذ الوجود الرابطي ما لا معنى له ههنا فالاستدلال الذي يذكره
الشيخ على وجوده من انه نعلم ان هذا في الوجود اب ليس تاما اذ انما
نعلم ان هذا متصف في الوجود الخارجي بانه ابو ذلك لا انه متصف
به في الذهن لان ابوته موجودة في الخارج والفرق بينهما ظاهر
ولو قيل ان ثبوت الشي لشي في ظرف مستلزم لثبوت
الثابت في ذلك الظرف فهو ممنوع حتى يقام عليه دليل نعم انما
يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وان كان الخلاف
في وجودها الرابطي في الخارج فهذا الاستدلال تام لكن الظ

ان النزاع في الادلة وهؤلاء انما ارادوا هم غلطا من المعنى ولم
يفرقوا بينهما او يكون بناء كلامهم على المقدمة التي ذكرناها واحتجوا
وقالوا الخ نقول انه قد عرفت ما فيه وبما عرفت ظهر حال ما قيل ان حجة
القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهذه
حجة قوية لا يرد عليها شيء انتهى وقالت الفرقة الثانية انه لو
كانت الاضافة موجودة للاشياء فالظاهر ان مرادهم بعض
وجودها في نفسها او على هذا يلزم التسلسل وقولهم موجودة للاشياء
ان كان من عبارتهم يراد به انها موجودة في الخارج كاينة
للاشياء وعلى تقدير كون النزاع في الامر الثاني يمكن ان يكون
المراد انها لا تثبت للاشياء في الخارج والا لكانت موجودة
في الخارج بناء على المقدمة المذكورة ويلزم التسلسل وح كان استدلالهم
كما علمت غير صحيح والصحيح مدعى الخصم واستدلاله كما اشرنا اليه
فهي مضافة الى الابوة مضافة اي الاضافة المشهوري
لانه يعرض لها الاضافة الحقيقية التي هي العارضة فهي مضاف
مشهوري اي انها عارضة كما ان زيدا مضاف مشهوري باعتبار
انه اب يعرضه الابوة التي هي مضاف حقيقي وحاصل استدلالهم
ان الاضافة اي الحقيقية لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل
لان الابوة اذا كانت موجودة في الخارج فلا شك انها تكون
عرضا قائما بالاب اذ لا يمكن ان يكون موجودة قائمة بنفسها
هط واذا كانت موجودة عرضا قائما بالاب كانت عارضة له
والعارضة ايضا اضافة حقيقية فيكون هي ايضا موجودة في الخارج
وكانت عارضة للابوة وهكذا ننقل الكلام في عروض العارضة وعروض

عروضها

عروضها الى غير النهاية وهذا استدلال متين لا يعتريه شبهة و
ذكر الشيخ في جوابه ما يشكل عليه وعلى هذا فالتحرير في ان
الاضافات الحقيقية انها ليست موجودة في الخارج بناء على هذا
الدليل يمكن ان الاشياء متصفة بها في الخارج بناء على الدليل ابي لا
يجمعها بل بعضها اذ بعض الاضافات يمكن ان يكون
الاتصاف به في خصوص الذهن فهذا الدليل لا يدل على ان
الاتصاف بجميعها في الخارج كما لا يخفى وقد قيل في هذا المقام
لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود والخفية الذات
كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا
اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شيء يكاد ان يلحق بالعدم
انكر اكثر الناس وجود الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم
بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي
في نفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور المتصورة
التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط كالكثير من الصفات
والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن
او يكون القضايا المعقودة بها ذهنيات طبيعيات ليست شخصية
محصورة كانت او مهملة او شخصية فهي كالكلية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا
المجرى من كون المعقول قضية او بعض قضية او عكسها او كونه
صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة او جدلا
او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف الشيء منها فالانسان في
الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه

حيث ولا الماشي لكونه عرضا او خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود
الاعدامات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال
في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات الثانية كالكلية
والنوعية واشباههما وليس فردا منها وهي المعقولات الثانية
المبحوث عنها في علم الميزان منهم من الكلية ونظائرها بان عروض
تلك المعقولات انما هو في الذهن بشرط كون المعروضات
والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود
الذهني قيدا لموضوعاتها فان الانسانية ما لم يحصل في الذهن ولم
يكن معقولة لم يوصف بانها كلية او نوع وكذا اشترط كون الحيوان
جنسا ان يكون موجودا بالوجود العقلي وفي هذا الخلاف الفوقية للسما
فانها وان كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسما
بشرط وجودها العقلي بل بنفس السما من حيث كونها في الواقع بحال
ينتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السما فوق الارض
ليست في هيئات محققة بل حقيقيات ومن القائلين من جعل
تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده زعما منه
ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج
وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المعقول المحمول ولم يتفطن
بان ذلك مستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السما متلبسة في
الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجوده زايد على وجود السما
نفسها اذ لا يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم
منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا معنى لوجود الشي في الخارج الا صدق
حده ومفهومه على شي في الخارج كما صرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى

ان الاضافة

ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطايفتين حجج
ودلايل انتهى كلامه ولا يخفى ان الفرق الذي ذكره من الفريق
الثاني لا يفهم له محصل الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المتاخرين
ثم ما اورده على ذلك البعض غير وارد اذ مراد ذلك البعض
ان السما في الخارج متصفة بالفوقية بمعنى ان العقل منتزع من السما
الخارجية الفوقية انتزاعا صحيحا مطابقا لبديهة الحس ومعنى
اتصافها به ليس الا كونها بحيث يصح انتزاعه منها لا ان لها
كونها بهذه الحيثية معنى اخر غير الفوقية بل المراد ان الاتصاف
بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج وثبوتها لها في الخارج انما
يعلم بانتزاع العقل من السما الموجودة في الخارج باعتبار وجودها
في الخارج الفوقية انتزاعا صحيحا مطابقا لما تقتضيه البديهة او البرهان
ولا يلزم من ثبوتها لها في الخارج ثبوتها في نفسها في الخارج
اذ ثبوت الشي للشي في ظرف لا يستلزم ثبوت الثابت
في ذلك الظرف كما اشرنا اليه وعلى هذا لا يتجه ما اورده اصلا
لان قوله فان كون السما مثلا في الخارج اه ان اراد به ان
ثبوت الفوقية للسما في الخارج وجود زايد على وجود السما فيكون
الفوقية موجودة ففيه ان هذا الثبوت ثبوت رابطي للفوقية
والثبوت الرابطي اذا كان في الخارج بمعنى كون الخارج طرفا
لنفسه بمعنى ينتزع العقل الثابت من الامر الموجود في الخارج
لا يلزم ان يكون الثبوت في نفسه ايضا في الخارج وان اراد به
ان هذا الكون اي الثبوت الرابطي او الصفة التي هي الفوقية
امر وراء السما وذلك كذلك اذ ظاهر ان كلا منهما معنى غير معنى السما لكن

هذا الاستلزام ان يكون الصفة موجودة في الخارج وما ذكره من انه
لا معنى لوجود الشي خارجا الا صدق حده ومفهومه على شي في الخارج
فهو صحيح لكن ما نحن فيه ليس كذلك اذ لم يلزم مما ذكره انه يصدق
في الخارج حد الفوقية على شي بنفسه انما سلم ان السماء الموجودة
في الخارج يثبت لها الفوقية واني هذا من ذلك والفرق بينهما
ما بين الارض الى السماء فتدبر وان يكون ايضا ان كان
هذا الدليل دليلا على نفي وجودهما في نفسهما في الخارج فحاصله ان
الاضافة اذا كانت موجودة في الخارج فلا بد ان يكون طرفاها
موجودين في الخارج فحاصله معا وليس كذلك لا متقدمين بالقياس
الى القرون الاتية ولسنا موجودين معا وعالمون بالقبلية
مع عدم وجودهما معا وان كان دليلا على نفي الاتصاف
بها في الخارج فحاصله ان الاتصاف بها لو كان في الخارج وجب
ان يكون الطرفان في الخارج معا وليس كذلك وبأي وجه
كان لا صحة له اذ القدر المسلم ان المتضايفين لا بد ان يكون
تصورهما معا في الذهن بمعنى انا اذا تصورنا الابوة كان تصور
البنوة ايضا معه ولا نسلم انهما لا بد ان يكون وجودهما او وجود
موصوفيهما في الخارج معا سواء قلنا بانهما موجودان في الخارج
بانفسهما او الاتصاف بهما في الخارج او لا نسلم خصوصيات
بعض المواد يقتضي وجود موصوفيهما في الخارج معا كالمعية الخارجية وان
كان بعض المواد يقتضي عدم وجودهما في الخارج معا كالتقدم
والتأخر في الخارج ولا عجز في ذلك ولا دليل على بطلانه ولا ضرورة
تحكم به و وجودهما في الخارج او الاتصاف بهما في الخارج لا يستلزم

اصلا ان يكون موصوفيهما في الخارج معا ولا يستلزم ايضا وجودهما في
الخارج ان يكون وجودهما معا حتى يكون موصوفاهما ايضا معا
وبالجملة هذا الحكم لا بد له من بيان لكن في الاعيان اشياء
كثيرة اه ان اراد ان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اي
يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى غيرها بالذات اي يكون مضافة
حقيقة كالابوة مثلا فهو غير مسلم بل هو اول النزاع وعين الدعوى
وان اراد انه يوجد في الاعيان اشياء كثيرة تعقل ماهيتها بالقياس
الى غيرها باعتبار عروض الاضافة كزيد مثلا فانه باعتبار انه اب
تعقل ماهيته بالقياس الى غيره فهو مسلم لكن لا نزاع فيه لان حاصل
ان النزاع في وجود المضاف الحقيقي لا المضاف المشهوري
اي ذاته وما ذكره الشيخ انما يتم في الثاني دون الاول وهو
ظاهر ولو كان مراده ان مفهوم الاب موجود باعتبار
وجود فرده فهذا ايضا خارج عن محل النزاع ولو حمل كلامه
على ان في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يتصف بمثل هذه الصفة
اي الصفة التي تعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها اي المضاف
الحقيقي كالابوة والبنوة وغيرهما واتصاف الشي بصفة في
الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج فمع بعده عن
العبارة يرد ايضا ما عرفت من ممنوعية المقدمة
الاخيرة فان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرداه كال ٣
هذا الشروع منه في حل الدليل الاول الذي في وجود الاضافات
في الخارج وحاصله بطوله ان المضاف الحقيقي هو الذي ماهيته
معقولة بالقياس الى غيرها بذاتها لا بسبب امر اخر فهذا المضاف

١٢٠

الى غيرها وتصير تلك الماهية ايضا اذ العرض مهية اخرى لا يكون هذا انها معقولة بالقياس الى غيرها
معقولة بالقياس صح لكن لا بالذات بل بواسطة عروض هذا المضاف الحقيقي وهي مضاف
غير حقيقي فالاول مثل الابوة والثاني مثل زيد المعروض لها
ومع هذا نقول ان لزوم التسلسل الذي ذكره المستدل ممنوع اذ نقول
ان زيدا وان كان مضافا بسبب الابوة لكن الابوة ليست مضافة
بسبب امر آخر حتى ينتقل الكلام اليه ويتسلسل بل هي مضافة بذاتها على ما
علمت فينتهي السلسلة ثم الابوة ايضا يمكن ان يعرض لها معنى هو من
قبيل المضاف الحقيقي كالعروض مثلا لكن هو ايضا مضاف بذاته و
لا حاجة له الى امر آخر به يصير مضافا حتى يلزم التسلسل وهكذا الحال
فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض هذا وانت خبير بان
هذا الذي ذكره الشيخ لا ينفع في المقام اصلا لان مراد المستدل ليس
ان كل مضاف مضاف لامر آخر فلو كانت الاضافات موجودة
لزم التسلسل حتى يتم جوابه ان بعض المضافات مضافة لذاته فلا يلزم
التسلسل بل مراده على ما شرحنا مفصلا ان الاضافة لو كانت موجودة
كانت عرضا ثابتة على ما اعترف به الشيخ ايضا فكان عارضا لموصوفها
والعروض ايضا اضافة حقيقية وعلى تقدير وجوده عارضا يكون
ايضا فيلزم وجود عروض آخر وهكذا اذ ظاهر ان ما ذكره الشيخ لا يدفعه
اصلا فظهر ان الشيخ خلط بين الطريقين فان قلت ان الشيخ
لم يخلط بين الطريقين يمكن ان يجاب عنهما جميعا اذ يمكن ان
يقام الدليل على هذين الوجهين سواء كان الدليل الذي نقله محتملا لهما
او لاحدهما فالشيخ تعرض اولا لدفع الاول واجاب بانه لا يلزم
التسلسل من هذا الوجه لان بعض الاضافات مضاف بذاته لا

باضافة

باضافة اخرى بل بنفسه وقد يعرض لبعض الاضافات في حال اعمالها كما انه تعرض
آخرا للوجه الثاني في ذيل كلامه بان بعض الاضافات مما يخترعه
العقل وليس اضطرار الى وجوده فاندفع الثاني ايضا اذ نحن نقول
الكلام في عروض الابوة مثلا وفي عروض عروضها نقول
انها من الاضافات المخترعة ولا اضطرار في وجودها حتى يلزم
التسلسل قلت هذا مع بعده فيه انه تحكم محض وفرق بين شيئين
من دون فارق لان ما ذكره الشيخ من الدليل من قبل نفسه
من ان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة والدليل الآخر
الذي نقله ايضا من القائلين بوجود الاضافات كما يجريان
في مثل الابوة والبنوة ونحوهما ويثبتان وجودها كذلك
يجريان في مثل عروضها وعروض عروضها من دون تفرقة
اصلا فيلزم وجودها ايضا وما قيل ان عروض بعض العروض ليس
العروض حتى يلزم وجود آخر فامر لا يستحق ان يصغى اليه من له
ادنى تمييز فان قلت اذا قطع النظر عن هذين الدليلين وسلم
عدم تماميتهما فهل يمكن لاحد ان يقول بوجود بعض الاضافات
دون بعضها حتى لا يلزم التسلسل قلت هذا القول مشكل جدا اما
اولا فلانه يمكن ان يدعي الوجدان في انه لا فرق بين
الاضافات في الوجود الخارجي والتفرقة تحكم واما ثانيا فلانه لا
يبعد ان يدعى ان كل امر من شأنه الوجود الخارجي سواء كان
نوعا او صفة لا يمكن الاتصاف به على نحو الاتصاف الخارجي
بدون وجوده في الخارج فعلى هذا لو كان بعض الاضافات
موجودا لزم ان يكون سائرها الذي يتصف به الاشياء في الخارج العيني

موجودا فان نفس هذا الكون اى الكون محمولا اى هو بحيث اذا
عقل له فرقوبه ان يق بهذا الاستلزام انه لابد ان يكون بحيث
معقوله بالعقل بالقياس الى الموضوع بل اذا اخذ هذا انضمامها
في الاعيان اه اى اذا اخذ الكون محمولا مضافا في الخارج اى
لوحظ اضافته الخارجية فيلزمه الوجود مع شيء اخر لذاته لا لمعية
واضافة اخرى متبعه كما انه اذا كان في الذهن يلزمه ان يحضر معه
شيء اخر لذاته لا لاضافة ومعية اخرى وهذا المعنى هو اضافته
العقلية والاول اضافته الخارجية بل نفسه نفس المع او المعية
المخصصه بنوع تلك الاضافة كونه نفس المع كانه باعتبار
اخذ مفهوم المحمول او كونه نفس المعية باعتبار اخذ مفهوم المحمولية
وكان المراد بكونه نفس المع او المعية كونه اضافة لذاته لا
بسبب امر اخر والمراد بكونه مخصصا بنوع تلك الاضافة كونه اضافة
خاصة هي اضافة المحمولية وقد قيل في هذا المقام من ان الاليلزم نعم ما هم
انه من جهة الامر الاول من الامرين اللذين ذكرنا انفا بيانا
بينا واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى وهي اضافة
العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود
في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور لانها
وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع
لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع
فهما متغايران والثانية عارضة للاولى عروض الوجود لكنه فان
كون الشيء في موضوع نفس وجوده لكن كل من الاضافتين مضاف
بذاته لا باضافة اخرى فكما نفس الابوة مضاف لذاته فليس



يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير معقوله بالقياس الى الغير فالكون
ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه
نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع
اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات
لا باضافة اخرى ضرورة انه لا يحتمل العقل نهاية الابوة اعني الا
بانه هو اب فقط لبسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق
وكذا العروض او الحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في
الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودا
مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها مع شيء اخر ليست امرا
زائدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء اخر لا لمعية
زائدة عليه بل لغيره نفس المع والمعية المخصصة بهذا النوع من
مطلق المضاف كما لابوة مثلا فانها بذاتها اب لا بابوة اخرى
فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى
ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات فههنا
بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها
موجودة في الخارج والتي وجودها في العقل هي المعية بين
المهية ووجودها والباقيتان موجودتان في الخارج وكل
من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة
اب بذاتها والبنوة ما هو ابن لذاته كذلك مثلا انتهى كلامه و
فيه امور احدها ان قوله فان كون الشيء في موضوع نفس
وجوده فان هذا وان كان بعض يقرون به لكنه مما لا يتقبل
على الطبع السليم كما لا يخفى وثانيها ان قوله لكن كل من الاضافتين

مضاف بنه انه اه فان هذا انما لا دخل له في هذا الوجه بل هو مناسب
به الوجه الاول كما عرفت فلا وجه للتعرض له في جواب الوجه الثاني
وكانه اورده لزياده التوضيح للمقام ونانيهما في قوله كل من
هذه الاضافات مضاف بالذات اذ كما عرفت انه ليس
الشبهه باعتبار الوجه الثاني من حيث كون هذه الاضافات
مضافه لا بذاتها حتى يتعرض في دفعها لانها ليست مضافه لا
بذاتها بل بذاتها وهو ظ وثالثها في قوله وهذه المعية اي الوجود
اه فان كون المعية نفس الوجود مما لا مدخل له وهو ظ وتعقبها
في قوله فانها بذاتها اب لا بابوة اخرى فان كون الابوة ابا
لذاتها لا نفهم له محصلا وسادسها في قوله والتي وجودها في
العقل هي المعية بين الماهية ووجودها او القول على تقدير تسليم
ان معية الشي هي نفس الوجود على ما ادعاه انها لم تكن | الوجود م
هذه الاضافة موجودة في العقل اذ الوجود عنده ليس موجودا في
العقل بل في الخارج وايضا نقول لا شك ان معية الوجود للماهية غير
معية الماهية موجودة على ما حقق الشيخ ان الاخوة التي لاحد الاخوين
غير الاخوة التي للاخر فهب ان معية الوجود هي نفس الوجود فكيف
يصح ان يكون معية الماهية ايضا نفس الوجود وكيف يعقل ان
يكون الامور المختلفة بالماهية عين امر واحد فان قلت لعله لا
يكون قوله يكون هذه المعية موجودة في العقل بناء على كونها نفس
الوجود بل لانها من الاضافات الاختراعية قلت لما ذا يكون
هذه من الاضافات الاختراعية واي فرق من الموجودات
الخارجية وما الفرق بينه وبينهما وهل هذا الا تحكم محض وخرافة



صرف وايضا نقول قد اعترف ذلك القائل بان معية الابوة لموضوعها
موجودة في الخارج لكن معيتها لوجودها ليست موجودة فنقول
هذه المعية الموجودة لا شك ان ان المعية مع موضوعها الذي هو
الابوة فتكون هذه ايضا موجودة ولا يكون عين وجود المعية
ولا عين ماهيتها كما اعترف في الابوة فنقل الكلام اليها وهكذا
ولو قيل ان معية الابوة مع موضوعها ليست عين وجود الابوة
ولا عين ماهيتها على ما اعترف به ولا يلزم من ذلك ان يكون
معية المعية ايضا كذلك كما صرح بان الابوة اب بذاتها
فالمعية مع ايضا بذاتها نقول قد علمت ان كون الابوة ابا والمعية
معا مما لا محصل له ولو اريد به ان الابوة مضافة بذاتها لا باضافة
اخرى فهو كذلك لكنه مما لا ينفع في المرام ولو سلم ان المعية مع
بذاتها فهو ايضا ليس بمجد اذ لا يلزم منه كون المعية نفس
معية المعية وكيف يصح ان يكون معية الابوة مع النبوة مثلا
نفس معية الابوة مع الابوة ولو سلم هذا ايضا فنقول لا شك ان
اضافة المعية ليست منحصرة في المعية اذ لو كانت المعية مثلا مضافا
موجودا في الخارج كان قابلا لكل حال فيه ومحتاجا اليه الى
غير ذلك من الاضافات وكيف يرضى عاقل بان يقول ان
المعية نفس العروض ونفس الاحتياج الى غير ذلك ولو جوز
احد مثل هذا التجويز ان يكون شي واحد نفس الانسان والفرس
والحمار وغيرها وهل هو الا السفسطة محضة ولو قيل ان هيهنا
شيا واحدا ينتزع منه العقل هذه الاشياء الكثيرة فان اريد
ان العقل ينتزع من عند نفسه هذه الاشيا فبطلانه ظ اذ نعلم

بديهة ان هذه الامور متحققة سواء عقلناها ام لا كما نعلم بديهة ان ابوة [زيد]
متحققة سواء عقلناها اولم نعقل و الفرق بينهما
خلاف الضرورة وان اريد انه من الانتزاعيات الواقعية
في نفس الامر فقد صار النزاع لفظيا اذ قد اعترفتم بان
الاضافات ليست بموجودة في الخارج و انما ينتزعها العقل
انتزاعا مطابقا للواقع و اما القول بان بعض الاضافات
موجودة في الخارج وبعضها من الانتزاعيات فقد علمت ما فيه
من ضروحا فتذكر      واذا عقل احتيج الى ان يعقل معه احضار
شيء اخر اي اذا عقل المحمولية احتيج الى ان يعقل مع احضار
شيء اخر هو الموضوع كما هو شأن المتضايفين      وللعقل
ان يخترع امرا بينهما اي بين الابوة والاب و بين المحمولية
والمحمول      لا يضطر اليه نفس التصور اه ان اراد
ان اختراع المعية من الابوة او المحمولية ليس امرا اضطراريا
بحيث لا يمكن ان يتصور العقل الابوة او المحمولية ولا يتصور
المعية فهو كذلك لكن ليس بلازم منه ان العقل اذا
تصور الابوة او الحالية تصور المعية وهكذا ابدا الى ان الابوة
اذا كانت موجودة كانت حالة في الاب ضرورة والحلول
ايضا اضافة فيكون هي ايضا موجودة ويكون حالة في الابوة
وهكذا اذ ظاهر على هذا لا ينفع ان يقال انه عند تصور الابوة
لا يلزم تصور الحلول او المعية او نحوهما وكذا عند تصور الحلول
لا يلزم تصور حلول اخر او المعية او نحوهما اذ الكلام في ان هذه
الاحوال ثابتة في الواقع سواء تصورناها ام لا كما ان الابوة ثابتة





في الواقع سواء تصورت ام لا فلو كانت الابوة موجودة كانت هذه
الاحوال ايضا موجودة وان اراد ان هذه الامور اختراعيات
محضة لا واقع لها فبطلانه ظاهر اذ ظاهر انه عند وجود الابوة في
الخارج لا بد في الواقع ان يكون حالة في شيء وعند ذلك يكون
حلولها امرا ثابتا في الواقع قطعا من دون اختراع اذ غاية الامر
ان نسلم ان اختراع اضافة اخرى للابوة الى الاب وهكذا
اضافة الاضافة يكون اختراعيا لكن معان اخرى غير الاضافة
كالحلول و نحوها فلا ينبغي ان يتوهم فيها ذلك وان اراد
ان هذه الامور انتزاعيات مطابقة للواقع ولكن ليست
بموجودة في الخارج ولا ضرورة في وجودها [فيه] ففيه انه لا مدخل ح
بقوله لا يضطره اليه نفس التصور اه ان عدم اضطرار
تصورها عند تصور الابوة لا مدخل له في عدم وجودها اذ
الابوة [ايضا] لا اضطرار في تصورها عند تصور زيد مع انها موجودة
في الخارج بزعمه الا ان يقال انه كانه لدفع توهم لزوم التسلسل
من حيث تصور هذه الامور ففيه ما مر غير مرة انه لا فرق بين
هذه الامور وبين الابوة مثلا في الحكم بوجودها في الخارج فمع
جريان الدليلين المذكورين فيها ايضا مع ما ذكرنا في الوقف
من المحذور فتذكر      وانا في نفسها اي اضافة لا باضافة
اه اي مضافة بذاتها لا باضافة اخرى ان قال احد ان العقل يحكم
الابوة مضافة الى الاب مثلا باضافة اخرى فهذا الكلام متجه عليه
اذ ح نسلم ان ... ان الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى
لكن العقل يحكم ان لها اضافة اخرى بها تكون مضافة وهكذا لكن قد

عند
علمت ان الحال ليس على هذا المنوال بل الكلام في ان الابوة
وجودها في الخارج يكون لها صفة اخرى في الواقع هي ايضا من قبيل الاضافة
كالحلول مثلا ويلزم ان يكون هي ايضا موجودة وهكذا اذ لا
انتهاء لا يكون هذا الكلام مقالة بلا وههنا اضافات كثيرة تلحق
بعض الذوات لذواتها او قد عرفت ان هذا مما لا كلام فيه وليس
مما ينفع في المقام اصلا وان كان العقل ربما اخترع لها
اضافة اخرى قد عرفت ان هذا الكلام غير ما هو حقيقة الحال فيه
ثم قيل في شرح كلام الشيخ واذا عقل احتيج الى ما هذه عبارته قد علمت
ان الماهية المضاف معيته لشيء او في العقل فاذا حصلت في الاعيان
كان وجودها مع شيء اخر لذاتها لا بمعية زائدة على نفس وجودها
العيني فنفس وجودها نفس المع والمعية الخارجية فهذا حالها في الاعيان
حالها في العقل فنقول اذا عقلت ماهية المضاف ومعلوم ان
معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في الاعيان
نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيجت الى معقولية شيء اخر يكون وجوده العقلي ومعقوليته
معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها
العقلي فكما كانت ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى
الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع
وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا برابطة اخرى يرتبط بها هذا النوع
من الاضافة فالعقل اذا عقل ماهية المضاف كالابوة مع مضايفه
الذي هو كماهية البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زائد على ماهية
المتضايفين من معية او تلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل تعقل

ومعقوليتها

ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم ونحوهما لكن له ان يلتفت الى
تعقل ذلك التعقل او الى معية احد المتعينين ويخترع معقولا اخر
لكون التعقل شيئا اخر معقولا غير تلك الماهية او كون المعية
منها معقولا اخر غير وجود المع في العقل وكذا له ان يعقل و
يخترع معية اخرى بين معية كل واحد من المعين مع نفسه و
كذا معية المعية ومعقولية المعقولية وكذا التعقل معقولية كل معية و
معية كل معقولية مع صاحبها تعقلا او متوافقة لا الى حد على
سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا
استلزام لنفس المتصور فان نفس تصور الماهية المضافة نفس
وجودها العقلي ومعيتها لشيء واستلزامها اياه لا تحتاج في كونها
حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول ولا في كونها معقولة
الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية
فالعقل يخترع اضافات لا تنضبط الى انها نفس المتصور بل اعتبار
زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها
في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها نفس الامر
المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم
فان الوجود مثلا اذا كان ذا ماهية غير الوجود كانت موجوديته
بالوجود ولا اعتبار موجودية الوجود فهو بنفس الوجود وكذا
موجودية وجود الوجود وكذلك الحال في الواحد فلا للواحد وحدة
وللوحدة وحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة اخرى وللوحدة وحدتها
اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فلحظات
الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها النهاية الى حد معين في المضاف

اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منها ومن الابوة كان
مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفسه مضاف
واضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه
شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت عينه
وكذا الحكم سائر المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط
شيئا ذا اضافة فعليه ان يلحظ اضافة ذلك المضاف ويعتبرها ايضا
اضافة اخرى حيث ان تعقلها نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون
اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل
فيلحظها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبارات اللاحقة
لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات
في الشيء عندي ليس الا وجود واحد الا ان العقل ان يعتبر وجود الوجود
ولوجود الوجود وجودا وكذا في نظائره من الوحدة والوجوب
واللزوم والعروض ونحوها انتهى كلامه ثم وان كان قد ظهر مما حررنا
مرة ما في هذه الكلمات من الابحاث لكن لا باس ان نزيده
بيانا ونوضحها حدا بالطلاب وان كان مفضيا الى الاسهاب
اذ كثير من الناس قد زلت اقدامهم في هذا المقام فنقول فيه اما
اولا فلما عرفت من ان كون الوجود نفس الماهية لا معنى له وقس
عليه ايضا كون المتعقل نفسها واما ثانيا فان قوله كما كانت ماهية
الابوة اه قول صحيح لكن لا نفع له اصلا اذ كون الابوة مضافة
بذاتها لا بامر اخر لا يستلزم ان تكون ماهيتها واضافتها نفس ذاتها
ووجودها وهو ظ والكلام انما هو فيه واما ثالثا فان قوله لا يلزم ان كل ص

يلتفت الى امر زائد اه مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الماهية و
التلازم او نحوهما امرا اخر وراء الابوة ووجودها كما ان الابوة
ايضا امر لا يلزم ان يلتفت اليها عند تصور ذات الاب مع
انها معنى اخر غير ذات الاب ووجودها بل موجود اخر غيرها بزعمهم
واما رابعا فقوله ويخترع معقول اخر ان اراد به انه الاختراع
المحض فبط ضرورة وان اراد به انه ليس موجودا في الخارج لكن
من الاعتبارات النفس الامرية فهذا عين قول الخصم واما القول
بانه عين الابوة فقد عرفت حاله والفرق بين هذه الاضافات
من الاعتبارات لا الابوة ونحوها فقد مر ما فيه غير مرة واما
خامسا فقوله من غير ضرورة داعية اليها اه فيه ان تحقق هذه
الامور في الواقع لا يستلزم ان يكون ضرورة داعية الى انتزاعها
ولا ان يكون بنفس تصور شيء مستلزمة لها كما ان الابوة مثلا امر
متحقق في الواقع مغاير لذات الاب مع انه لا ضرورة تدعو الى
انتزاعها من ذات الاب ولا يستلزم تصورها تصورها ولو قيل
ان هنا ضرورة من البديهة والبرهان فنقول في هذه الامور
ايضا كذلك رب [illegible] التفرقة تحكم مخالف للضرورة وبما ذكرنا
ظهر ما في قوله فاستقل كثرة اضافات لا يضطر اليها اه واما سا
دسا فقوله ويكفي في صدقها نفس الامر المتصور ان اراد به ان هذه الامور
المنتزعة هي بعينها نفس ما ينتزع هي منه بحسب المعنى والوجود فبطلانه
غير خفي وان اراد انه يكفي شيء واحد وينتزع منه اشياء كثيرة بلا
غير النهاية فهو مطلوب الخصم والقول بالفرق بين الاضافات في
الوجود انما رجح مذهبا فيه غير مرة واما سابعا فقوله ولا اعتبار

موجودية الوجود فهو بعينه الوجود فيه ان اراد ان وجود الوجود بعين نفس الوجود
بحسب المعنى فهو بعيد وان اراد انه ينتزع منه[2] فمسلم ولا يجديه وانا منا الوجود م
فعقوبه وهكذا الحكم في سائر المشتقات كما حقق في موضعه[2] ان البياض لذا اراده م
مثلا هو الابيض اي ما يصدق عليه الابيض فهو غير صحيح وما قاله العلامة على
تقدير صحته انما هو في البياض القايم بذاته لا مطلقا كما هو ظاهر كلام هذا الفاضل[2]
وان اراد ان البياض نفس مفهوم الابيض كما هو رأي بعض المحققين
ففيه انه خارج عما نحن فيه اذ الابوة يصدق عليه المضاف لا انه نفس
مفهوم المضاف وايضا هذا التمشي انما يوافق المقام لو كان الكلام في
نفس الاضافة وانها اضافة ومضاف لكن كلامه كما ترى في الابوة وانها
اضافة حقيقية ومضافة فافهم وربما تاسى نقول لكن الموجود في
الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط ان اراد به انه ليس الا اضافة واحدة موجودة
موجودة في الخارج والبواقي منتزعة منها فنقول لم لا يكون هذه الاضافة
الواحدة ايضا منتزعة من امر موجود خارجي وربما الفرق بينهما
وان اراد ان هذه الامور الغير الثلاثية بعينها ما الاضافة الموجودة
في الخارج بحسب المعنى والذات من دون تفاوت ففيه [illegible] بل هو سفسطة
محضة كما اشرنا اليه وان اراد ان المتحقق في الواقع هو الاضافة الواحدة
وسائر ما تجبره العقل من دون تحقق في الواقع فلا يكفي في [illegible] ابطال
وقس عليه ما في قوله كما ان الوجود بالذات اه وبالجملة قول
هؤلاء القائلين بوجود الاضافات اما يرجع في الحقيقة الى قول خصومهم
واما الى التزام ما هو خلاف البديهة الاولية واما الى التحكم والتعسف[2] وفرق منه ودون فارق م
ومخالفة [illegible] ان السليم كما ظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا وقد كررنا القول
واطنبنا المقال توضيحا للحال وحسما لمادة الجدال وقطعا لدابر القيل و

القال

القال ممن [illegible] هذا الحد قد عرفت ان صدق حد المضاف
الحقيقي على شيء في الخارج عندهم بل هو عين النزاع [illegible] صدق
حد المضاف المشهوري او للمضاف المطلق على الاشياء الخارجية
مسلم لكنه عين النزاع قيل في هذا المقام اما كون المضاف اعني البسيط
موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج وتحقيق ان ليس
بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء في الخارج الا تحقق
فرد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك الماهية او خاصته او
رسمه فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون ماهيته اذا
عقلت عقلت مع شيء اخر كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان
المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول
والمتقدم والمتأخر وغيرها ما يصدق عليه حد المضاف[2] موجودا وكان المضاف م
انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان حد المضاف الحقيقي وهو الذي يعقل
ماهيته بالقياس الى الغير[2] بسبب امور خارجة كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية [illegible] ولو كان كذلك لكانت تلك الذوات من
المضافات الحقيقية ولم يقل به احد فهذا التعليل ايضا لم يقل به وان
اراد انه يصدق على مفهوم الاب والابن والعلة والمعلول فما لا يجديه
اذ هذه المفهومات لا نسلم انها موجودة في الخارج وان اراد ان
حده يصدق على شيء يصدق هو على الموجود الخارجي وافراد وجود
المضاف ليس الا هذا اي انه يصدق على شيء يصدق هو على الوجود
ففيه مع انه لا يلزم منه وجود مثل الابوة والبنوة وسائر المبادي
المضافة بالاضافة الحقيقية مع انه المدعى كما لا يخفى بل انما يلزم منه وجود
مثل الابوة والبنوة مفهوم المضاف الحقيقي بمعنى وجود ما [illegible]

اذ ذاتهما لا بسبب امر آخر يصدق على ذات الاب والابن والعلة والمعلول فمفاده ظاهر اذ ليس ماهيتها كذلك بل انما يعقل بالقياس الى غيرها صح

يعني وجود ما ذهب

فرد فرد من المشتقات وكذا يلزم وجود فرد من المشتقات

اي فرده ان هذا المعنى مما لا نزاع فيه ولا يجدان احد لكل احد يقول ان

ذات الاب موجود ومفهوم الاب ايضا موجود بمعنى وجود ما صدق عليه

وهذا لا يختص بالمضافات بل السلوب ايضا كذلك مما لا نزاع في

عدمها في الخارج فان الاعمى ايضا موجود في الخارج بهذا المعنى انما النزاع

في ان الابوة مثلا موجودة في الخارج بنفسها او ان الموجود هو

ذات الاب وينتزع العقل منها معنى الابوة ويحكم بها عليها حكما دفا

مطابقا للواقع وما ذكره لا يستلزم ذلك اصلا   او احد من الشمس

ان ارادوا ان للمضاف الواحد من شخص انه قائم بكل واحد من

الشمس فهو خلاف البديهة وان ارادوا به انه قائم بمجموعهما فهو ما شك

ايضا كما يحكم به العقل لكن في ده ليس في مرتبة فرد الاول كما لا يخفى

واما القول بالتعاكس فانما يحدث في العقل يعني كون المضاف

معقولا في العقل الى الشيء امر يحدث لماهية المضاف الحاصل في العقل

لا لهوية الخارج بل هو في الخارج بحيث اذا عقل كان معقولا بالقياس

فله في الوجود حكم وهو كونه بحيث لو عقل عقل بالقياس الى

الغير   وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث

الاضافة حكمه في العقل هو كونه معقولا بالعقل بالقياس الى غيره

فهذا الحكم ثابت له باعتبار كونه في العقل لا من حيث انه اضافة بل

حكمه من هذه الحيثية كونه بحيث لو عقل كان معقولا بالقياس الى غيره

لا يخفى ان ما في قوله واما القول الى هنا وان كانت معاني صحيحة

واقعة لكن لا دخل له في حل دليل الخصم كما هو ظاهر السياق وكانه

بيان لمحل الاوفق لدفع الاشكال وسيجيء فيه مزيد كلام   وكونه في العقل اضافات

فيه

مختصر اه قد عرفت حقيقة الحال فيه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى اعادتها

فالمضاف اذن موجود في الاعيان قد عرفت ان ما ذكره

في بيانه غير تام   وبان ان وجوده لا يوجب اه قد بان انه

ليس كذلك وان الشيخ كانه لم يأخذ استدلال الخصم على وجهه كما

سمعت مشروحا   وليس يلزم من هذا ان يكون لكل مقبل

مضافا يكون له في الوجود اضافة اخرى اه مراده بقرينة ما سبق

مضاف فاهم   انه لا يلزم من كون كل مقبل اي يكون في العقل معقولا بالقياس الى غيره

لا يلزم ان يكون له في الوجود الخارجي ايضا معقولا بالقياس حتى في

الوجود الخارجي هو بحيث لو عقل كان معقولا بالعقل يمكن على هذا

لا نسلم ان الشيخ اراد بهذا الكلام هذا اذ لا يظهر ان يكون له اشارة

الى وجود المضاف في الخارج وجود المضاف لا مدخل له في

توهم هذا الاستلزام ولما كان بناء استدلال الخصم على نفي وجوده

عليه وكانه حسب ان بناء الزام الخصم على ان المضاف اذا كان

موجودا في الخارج كان معقولا بالقياس الى غيره كما اذا كان في

العقل يكون معقولا الى غيره بالقياس وهذا القياس بالعقل الى

الغير ايضا اضافة فيكون موجودا ايضا وبهذا اندفع بان

المضاف في الخارج ليس معقولا بالعقل بل في الذهن فلا يلزم

القول حر   انه وبهذا ظهر ان كلامه ليس بتمام فتدبر واما القياس اه

ليس مما لا مدخل له في حل الدليل على زعمه وفيه امور احدها

ما قد عرفت مشروحا ان حاصل الدليل ما ذا وانه ليس مبنيا على

هذا اصلا وثانيها ان ما دفعه به مندفع لان القول بالقياس بالعقل

لما كان اضافة وكان ثابتا للمضاف في العقل على ما اعترف

الخارج
به لابد ان يكون موجودا في العقل اذ ليس لوجود الاضافة عنده في
جهة سوى ان الاشيا يتصف بها في الخارج كما ظهر مما ذكره وعلى هذا
اذا كان شي في الذهن متصفا بالاضافة في الواقع لزم ان
يكون الاضافة ايضا موجودة في الذهن على قياس الخارج
واذا كانت موجودة في الذهن لزم ان يكون معقولة بالفعل
بالقياس الى غيرها على ما صرح به فهذا ايضا اضافة اخرى ونقل
الكلام اليها حتى يلزم التسلسل في الامور الذهنية ولو قيل انها ليست
موجودة بالفعل بل من الامور الانتزاعية فالابوة مثلا اذا وجدت
في الذهن يكون بالفعل معقولة بالقياس الى غيرها وهذه المعقولية
بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة ثابتة لها في الواقع لكن لا يلزم
ان يكون موجودة بالفعل في الذهن بل ثبوتها لها في الذهن
في الواقع هو كونها في الذهن بحيث يصح منها انتزاع هذه الصفة
فنقول لم لا يقول في الاضافات التي يتصف الاشيا بها في الخارج
ايضا بمثل ذلك كان يقال ان زيدا الابوة ثابتة له في الخارج
وهو متصف بها في الواقع خارجا لكن اتصافه بها في الواقع بحسب
الخارج لا يستلزم وجود الابوة في الخارج بل يكفي فيه كونه في الخارج
بحيث ينتزع منه الابوة سوا ... والفرق بين الصورتين
وبين الفرق الا بمحض التعسف والتحكم وثانيها ان المعقولية بالفعل
بالقياس الى الغير كما كانت اضافة يكون ايضا كذلك بحيث اذا عقل
عقل بالقياس الى الغير ايضا اضافة فلا ينقطع الفرار منها الا به فلا بد
بالاخرة من التمسك بانه من الاعتبارات العقلية فليتمسك به اولا
من دون حاجة الى هذا التطويل وبهذا حال هذا التمسك فقد علمت



وان المتقدم والمتاخر بالزمان واحدهما معدوم في زمان الاخر وكذلك
كالعلم بالقيامة ونحوها على ما ذكره سابقا وقد قال بعض العلماء لما اشتبه
ذلك المتقدم والمتاخر في الدهر واحدهما معدوم في زمان كلام
التقدم والتاخر في الزمان والتقدم والتاخر في الدهر مضافان
بين الموجود المعقول وبين المعقول الذي ليس بماخوذ عن موجود
حاضر فيكون طرفا الاضافة غير موجودين معا فقيل ان الشيخ
حل الشبهة بقوله فاعلم مؤسسا على ان التقدم والتاخر في
الزمان او في الدهر لا يكون مطلقا الا في العقل بين معقولين
موجودين معا في الذهن انتهى وفيه نظر بان حمل ما اشبه
ذلك اشارة الى المتقدم والمتاخر في الدهر بعيد جدا بل الظاهر
ما ذكرنا مع ان الظاهر ان عندهم لا يكون للاشيا تقدم وتاخر
بحسب الدهر بل الاشيا موجودة معا في الدهر وانما التقدم والتاخر
بينها بحسب الزمان ثم لا يخفى ان الظاهر ان قول الشيخ فان
التقدم والتاخر مضافان الى آخره جواب الشبهة الثانية المنقولة
عن الخصم الا انه من تتمة تقرير الشبهة على ما يستفاد من كلام
ذلك البعض وحاصله ان التقدم والتاخر في الزمان بين شي
موجود اذا عقل كزيد الموجود الان اذا عقلناه وبين معقول
شي معدوم اي لا يكون ذلك المعقول ماخوذا عن امر موجود
حاضر يعني ان تضايف التقدم والتاخر حقيقة بين ذينك
المعقولين اي المعقول الذي اخذ من موجود حاضر كزيد الموجود
الان والمعقول الذي لم يوخذ من موجود حاضر كعمرو الماضي او الاتي
والقيامة مثلا وهذان المعقولان اي الصورتان الحاصلتان

في العقل موجودتان معاً فلم يلزم ان لا يكون طرفا الاضافة موجودين
معاً هذا وانت خبير بان هذا الجواب في غاية السخافة اذ العقل لا
يحكم صورة زيد الموجود الآن على صورة عمرو المعدوم كيف و
الصورتان موجودتان معاً ولو اريد ان العقل لما لم يحضرهما معاً
لم يحكم عليهما بالتقدم والتأخر فهو كذلك لكنه ليس مجدياً اذ الكلام
ليس في حكم العقل بل في ان زيداً الموجود الآن موصوفاً بالتقدم
على عمرو الآتي سواء عقله او لا و تقدمه موجود في الخارج على
رأيكم فيلزم ان يكون المتأخر ايضاً موجوداً اذ طرفا الاضافة لابد
ان يكونا معاً و ظاهر ان العقل لما لم يحضرهما لم يحكم عليهما
بالتقدم والتأخر من حيث مقابلة اصلاً ثم لا يخفى ان هذه الشبهة مما لا يتوقف
على وجود الاضافة في الخارج بل على تقدير عدمها ايضاً باقية كما
اذ نقول ان زيداً يتصف في الخارج بالتقدم قطعاً سواء كان التقدم
موجوداً في الخارج او لا وطرفا الاضافة لابد ان يكونا معاً ولا
محيص عن الجواب الا بالتمسك بما اشرنا اليه سابقاً من ان كون طرفي
الاضافة موجودين معاً في ظرف الذهن والخارج او الاتصاف
بالاضافة ليس بلازم ولا ضرورة ولا برهان يدل عليه انما اللازم
كون المتضايفين الحقيقيين او المشهورين معاً في الذهن و مطلقاً
الاضافة لا يستلزم سوى ذلك نعم بعض الخصوصيات قد
يستلزم وجود طرفيها معاً في الخارج او في ظرف الاتصاف والتقدم
والتأخر ليس منه كما لا يخفى   فان الشيء في نفسه ليس بمتقدم
الا شيء موجود معه ان اراد انه متقدم على الشيء الموجود معه ففساده
ظاهر وان اراد انه متقدم على شيء يكون نفسه معه فالامر

فكيف يحكم بينهما بالتقدم والتأخر
بل على ذوي الصورة وهما ليسا
بموجودين معاً صح

على

لكن قد عرفت انه لا يجدي في دفع الشبهة   وهذا النوع من التقدم والتأخر
موجود الطرفين معاً في الذهن ان اراد ان هذا النوع
يعتبر فيها في الذهن وطرفاها لابد ان يكونا معاً في الذهن لا
في الخارج فهو ظاهر البطلان كما علمت وان اراد ان هذا النوع لابد
ان يكون يتعقل طرفي الاضافة فيه معاً ففي جميع انواع الاضافات
كذلك ولا خصوصية لهذا المعنى بهذا النوع اصلاً   فانه اذا احضر في
الذهن اه ان اراد انه اذا احضر الصورتان يتعقل النفس
ان مقابلة التقدم والتأخر بين هاتين الصورتين يعني ان احدى
الصورتين متقدمة على الاخرى فظاهر البطلان وان اراد انه اذا
احضر الصورتان تعقل النفس بين مضمونيهما ويحكم عليهما بالتقدم و
التأخر في الخارج فهو كذلك لكن كونه بعيداً من عبارة الشيخ بل
العبارة مما لا يحتمله لا يجدي في دفع الشبهة كما لا يخفى وان اراد
ان هذه الاضافة من اختراعات العقل ليس من الموجودات في
الخارج حتى يلزم ان يكون طرفاها موجودين معاً في الخارج ولما
كان من مخترعات العقل فطرفاها موجودان معاً في الذهن ففيه
اولاً ما مر مراراً ان الفرق بين الاضافات في الوجود
في الخارج غير معقول لاسيما في مثل هذه الاضافات التي هي الاضافات
الابدية الحاصلة في المرتبة الثانية كعروض الابوة وعروضه و
هكذا اذ لا شك في بداهة ان التقدم والتأخر ايضاً حالهما كحال الابوة
والبنوة من دون فرق اصلاً وان الفرق بينهما سفسطة ظاهرة
وثانياً ان هذه الشبهة كما مر الاشارة اليه لا يتوقف على وجود
الاضافة في الخارج بل مبناه على التضايف المتقدم والمتأخر بالتقدم

والتأخر في الخارج سواء كان التقدم والتأخر موجودين في الخارج اولا
اذ لو كان لا بد ان يكون طرفا الاضافة في الخارج معا فهو من لوازم
كون الاتصاف بها في الخارج ولا يلزم منه وجودها في الخارج
والقول بالفرق بين وجودها في الخارج [illegible] وعدمها فيه مع
كون الاتصاف بها في الخارج وان الاول يستلزم وجود الطرفين
معا في الخارج دون الثاني قول بلا دليل قطعا فثبت اذا
كانت هذه المقابلات موجودين في العقل هذا السبيل مرتبط بما
وقع في بعض النسخ اذ كانت وهذا الاسيد بتصحيحه بان المراد ان
الذهن اذا احضر صورة التقدم والمتأخر معا يعقل مقايسة بينهما
اذ مقايسة التقدم والتأخر بينهما ليس الا في العقل لا في الخارج
وقبل الحصول في العقل لا يكون تقدم وتأخر وكيفما كان فقد عرفت
ما فيه غير مرة فكيف يتقدم على شيء موجود فيه انه اي في وقته
بل لا بد ان يكون كذلك اذ التقدم لا يتصور بدون ذلك
مثل يصح ان يقال في ان الشيء متقدم على ما هو معه فما كان من
المضافات على هذا السبيل فانما تضايفها في العقل [illegible] ان اراد
ان الاتصاف بالمضاف في العقل دون الخارج فقط [illegible]
مر غير مرة وان اراد انه من الاضافات الاختراعية فقد رده اظهر
وان اراد ان الاضافة فيه ليست موجودة في الخارج وان كان
الاتصاف بها في الخارج بخلاف بعض الاضافات الاخرى كالابوة و
البنوة فقد عرفت رده ايضا مرارا وبالجملة لم نجد لكلامه محملا
يكون له وجه صحة في الجملة بل هذا التقدم والتأخر انما الحق
ما عرفت حقيقة الحال فيه والحاصل ان ما ذكره من ان التقدم والتأخر ليس

التي
من المعاني الموجودة بل هما من الاعتبارات العقلية والمتغايرات
يعرضها العقل والاعتبارات التي يحصل للاشياء اذا قايس بينها
العقل [illegible] صوابا لكنه لكن الشيخ ما اخذه على وجهه
اذ الصواب ان التقدم والتأخر كسائر الاضافات لا وجود
لها في الخارج بل من المعاني الانتزاعية النفس الامرية لا الاختراعية
الصرفة لكن الاتصاف بها في الخارج كبعض الاضافات الاخرى
مثل الابوة والبنوة ونحوهما وان الاتصاف بها في الخارج لا يستدعي
ان يكون طرفاها موجودين معا في الخارج بل وجودهما ايضا في
الخارج على تقدير القول به لا يستدعي ذلك انما اللازم ان
يكون تعقلهما معا في الذهن لا ازيد من ذلك وهكذا الحكم في جميع
الاضافات من حيث اصل الاضافة نعم بعض الخصوصيات قد
يستدعي وجود الطرفين معا في الخارج وذلك امر خارج عما استند
يتعلق الاضافة وعلى هذا لا ينبغي [illegible] الشيخ التبس الامر
عليه فقال بوجود الاضافة واشكل عليه الامر في بعض الاضافات
والزم عليه [illegible] فقال ما سمعت في جوابه مما لم يسمعه احد وقال ايضا
يلزم وجود طرفيه معا في الخارج اذا كان الاضافة موجودة فيه او اذا
كان الاتصاف فيه واشكل عليه امر التقدم والتأخر وقال فيه ايضا
ما قال وقد عرفت حقيقة الحال ولقد كررنا القول واطنبنا المقال
لان المقام مزلة اقدام الرجال ثم ان الشيخ قد اورد في طبيعيات الشفاء
هذه الشبهة واجاب عنها بجواب ولا بأس ان نذكر ما ذكره ههنا
ليزيدك بصيرة فقد قال في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن
الثاني من الجملة الاولى من المنطق بعدما ذكر في اول الفصل انه مما يشك

في المشهور انه بهذه المضافات كلها هو انها معا في الوجود اي انهما اذا وجد
كان الآخر موجودا واذا عدم كان الآخر معدوما وبسط القول
فيه كلاما بهذه العبارة ويجب ان يعلم ان المتضايفين من
حيث متضايفان بالفعل متضايف على التعادل معا معا اذ الشيء
انما يقاس بالقياس الى الشيء يكون معه وأما اذا اخذ احدهما
بالفعل والآخر بالقوة فقد زال التعادل ويكون على هذا الشكل
وهو ان لقايل ان يقول ان المتقدم في الزمان مقول بالقياس
الى المتأخر ولا بد ان يكون بينهما اضافة بالفعل ولا لصادقهما
موجودين معا والجواب انا نعلم ان القيامة ستكون والقيامة
معدومة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع بينهما
اضافة بالفعل ولا لصادقهما معا فنقول اما الشك الوارد من جهة
المتقدم والمتأخر فانه يجب ان نقول ان هذا المعنى يعتبر
من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا والآخر بحسب
الوجود مستندا الى الذهن اما بحسب الذهن فان يحضر
الذهن الزمانين معا في الوهم فيفرد احدهما متقدما والآخر متأخرا
فيكون قد حصلا جميعا في الذهن او يكون احد الزمانين كيوم من
الايام حاضرا في الوجود والذهن فيضيف الذهن اليه زمانا بعينه
مستقبلا فيحكم بينهما بتقدم وتأخر لانه قد اخذهما معا واما الوجه
الآخر فهو ان المتقدم اذا كان موجودا فالموجود من
الأمرين ليس هو ويمكن ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوب
وهذا كونه متأخرا او هذا الوصف للزمان الثاني موجود في
الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتأخر فانه موجود

في الذهن

~~في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتأخر فانه~~
~~موجود في الذهن~~ مع ان الزمان الثاني ليس موجودا بنسبة الى
الذهن بسبب شيء كان موجودا فقد فهذا ايضا امر موجود مع وجود
الزمان المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له المتأخر واما النسبة صح
في الامور يمكن في الذهن فقط فان كل زمان وجد فلا
يكون من حيث هو موجود لا متقدما ولا متأخرا ولا مضافا
الى شيء من الازمنة والا لكان مضافا الى اشياء بلا نهاية
في وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة
بالفعل بل هو في نفسه بحسب اذا عقل مع عقل الآخر حكم العقل
عليه بانه متأخر عن امر موجود في الذهن واما العلم بالقيامة
فان العلم بها بانها ستكون علم بحال من احوالها موجود في الذهن
مع وجود العلم بانه انما هو في حكم ستكون لا اخذا ما يكون بل قبل
ذلك عندنا هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس واما
تصور مهية القيامة مجردة فانه غير مضاف الى شيء في الوجود
من حيث هو تصور واعلم ان جميع امثال هذه اضافات
انما تعتبر في الوهم والمتضايفات فيها انما يكون متضايفات
في الوهم والبيان المستقصى لهذا انما هو في التعليم الحقيقية
انتهى كلامه ولا يخفى ان محصل كلامه هذا الجواب ليس الا ذكره ههنا لكنه
ارتكب فيه تطويلا وتفصيلا لا طائل تحته اصلا كما هو دابه والاصل
الجواب في الموضعين واحد وبالجملة القول ههنا وان طنبنا
الكلام فيه يمكنك الاطلاع على جميع ما في هذا الكلام ولا حاجة الى
اعادة القول فيه وقد قال بعض العلماء السابق ذكره انفا

بعد ما نقلنا عنه وحل الشبهة بسبيل آخر فقد أومأ إليه في قاطيغورياس
ولكن قد أوردناه في كتبنا إلا بإضافات والتشكيكات وفي
كتابنا خلسة الحق وأن الموجود المتقدم إنما يكون المضاف ما تقدم
إذا ما قد وجد المتأخر مع كون ما به التأخر في المتأخر عدمه
الابن وما به المعية وجوده العاقب انتهى كلامه وهذا يدل على
أن ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس غير ما ذكره ههنا وقد عرفت
أن الظاهر أنهما واحد ولا فرق بينهما إلا بتطويل بلا طائل لا حاجة
إليه في حل الإشكال وما ذكره هذا العالم من الحل فلا أفهم
معناه ولا أدري محصله فعسى أن يكون غيري يفهمه هذا ثم قد
قيل في شرح قول الشيخ وأما المتقدم والمتأخر وأحدهما معدوم
إلى آخر الفصل بهذه عبارته يريد الجواب عن الشبهة الثانية
بأن هذا النوع من التقدم والتأخر من الإضافات التي تكون
بين الموجودات إذا عقلت أو من الإضافات التي تكون بين
المعقولات التي لا تحاذيها شيء في الخارج ولا هي مأخوذة عن
الموجودات الخاصة العينية فإن معنى التقدم حيث أنه معنى
إضافي لا يتصف به شيء إلا إذا كان مضايفه موجودا معه
ففي سائر التقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما
بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية [2] في الخارج يجوز الحكم على كل شيء — والمقارنة صح
منهما بأنه إضافة واقعة في الخارج والمتضايفان موجودان
بوصف التضايف في الأعيان وأما هذا النوع من التقدم والتأخر
الذي بين أجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن
أن يقال إنه واقع في الخارج لأن طرفي الإضافة يجب أن يكونا

معا حيث

معا حيث وقعت الإضافة بينهما وهذا النوع من الإضافة غير موجود
الطرفين إلا في الذهن فإنه إذا أحضر العقل في الذهن صورة
المتقدم الزماني وصورة المتأخر الزماني فتصور بينهما رابطة
التقدم والتأخر فهذه المقايسة وقعت بين موجودين في
الذهن لأنها إنما وقعت بعد إحضار صورة الطرفين فيه وملاحظة
الارتباط بينهما وأما قبل ذلك فلا تقدم ولا تأخر لشيء بالفعل
بالنسبة إلى ما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم شيء على لا شيء موجودا
وتأخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم والتأخر من المضافات
التي لا توجد إلا في الذهن فقد علمت أن من المضافات ما هي موجودة
في الخارج كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية والمماسة وغير ذلك
ومنها ما هي موجودة في العقل كإضافة الكلية والنوعية والجنسية
والحمل والوضع والتقابل والتناقض وكل الإضافات المرادفة
كاللزوم والملزومية والفوقية وغير ذلك فهذا النوع أي
التقدم من الإضافات الذهنية عند الشيخ انتهى ولا يخفى أن
بعض كلماته مشعر بأن التقدم والتأخر ليسا موجودين في الخارج
فلذا لا يلزم أن يكون طرفاهما موجودين فيه إذ وجود الطرفين
في الخارج [2] إنما يلزم تحقق الاتصاف فيه وكأنه لم يفرق بينهما
أو تقيد بهما بشيء زمني كما يظهر من كلامه المنقول سابقا وبالجملة
حال الجواب على أي وجه أخذ قد ظهر مما ذكرنا من ذي قبل
بعد ما نقلنا هذا ما ذكره في دفع هذا الإشكال ونرى أنه ليس
بسديد فإن الحكم بتقدم الأب على الابن ليس من الاعتبارات
الذهنية التي لا يطابقها أمر في الخارج وليست التقضيا

إنما يلزم وجود الإضافة فيه وبعضها مشعر بأن ليس الاتصاف بينهما في الخارج فلا يلزم وجود الطرفين فيه إذ وجود الطرفين في الخارج صح

المعقودة في الحكم بالتقدمات انما هو بالزمانية على الكيفية التي تعقلها
ذلك قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد هذا او سيوجد كذا الكلها ذهنيات
صرفة لا مصداق لصدقها ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان
كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم
والتأخر الزماني فان مفهومها يصدق على ابعاض الزمان و
تعارضاتها فكيف يكون التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير
المنتزعة عن الموجودات الخارجية انتهى وفي هذا الكلام ايضا خلط بين
كون الوجود في الخارج وبين كون الاتصاف فيه وكانه اختلط بتلازمهما
وكيف كان حكمه بوجود التقدم والتأخر ظاهر انه دوما ذكره في
بيانه من صدق الحد قد عرفت ما فيه مفصلا نعم حكمه بان التضايف
بهما يتبعض النفس فهو الصواب وبهذا يتم الالزام على الشيخ كما
اشرنا اليه عنقريب اذ الشيخ اما ان يقول بان وجود الطرفين في
الخارج يلزم كون الاتصاف فيه فيما نحن فيه ايضا كذلك وان قال
انه لا يلزم كون الاتصاف في الخارج بل انما يلزم وجود الاضافة في الخارج
كالابوة والبنوة فنقول ما الفرق بين الابوة والتقدم ولم صار الاولى
موجودة في الخارج دون الثاني مع ان صدق الحد في الخارج وكذلك
ما ذكره الشيخ سابقا في بيان الوجود في الخارج مما يتحقق في التقدم ايضا
كما لا يخفى ولو قال ان وجود الطرفين انما يلزم كون الاضافة من
الامور النفس الامرية لا الامور الانتزاعية المخترعة وما نحن فيه
من الاختراعيات فنقول هذا ايضا اظهر من ان يخفى ثم قيل بعد ما
نقلنا فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في ساير كتبنا
بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما

فانه



فالمعية بين النقطة والنقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم كمعية عقل
وعقل فاجزاء الحجر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في
المغرب والفلك يوجد مع الجزء الواحد في اجزاء الزمان
كلها موجودة في الدهر معا على نعت الاتصال الوحداني كما حقق
في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تكثرها و
تعاقبها ومعيتها واستغناؤها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال
فليجز كونها معا في الوجود وكما لا يكون وحدتها التي هي عين وجودها
الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يكون
الا بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
هو بعينه نحو وجودها الخاص وحيث هذه المعية بين اجزائها الا
وقوعها في الدهر معا وهي عين تقدم بعضها على بعض بنفس
هوياتها المتجددة المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية
واقعة كلها في وعاء الدهر كلها مرة واحدة غير زمانية بوجود موجودة ح
واحد دفعة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء الراسخين
شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره
من كون معية الزمان هي تقدمه وتأخره امر لا يعقل على النفس
السليم ولا يحصل عند الذهن المستقيم وبعد تسليمه لم يعقل بان
الاضافة يلزمها تحقق الطرفين معا في الواقع في الجملة واجزاء الزمان
كلها معا في الواقع بحسب الدهر وان لم يكن معا بحسب الزمان وهذا
يكفي في تحقق الطرفين وكان مراده ايضا هذا لكن لا يخفى انه لا
حاجة الى التزام معيتها بحسب الدهر بل يكفي في الجواب ان نق

لا يلزم ان يكون طرفا الاضافة موجودين معا بل يكفي تحققهما جميعا في الواقع
سواء كانا معا او لا كما ذكرنا بعد ثم قيل في الجواب عن حديث العلم
بالقيامة مع ان طرفيه ليس بموجود بل معا ان المعلوم بالذات
في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة ولا في الخارج فهو معلوم
بالعرض وانما ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية ايضا ليس بين العالم
الا الى ما حضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال وهي المعينة
حاصلة بيننا وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية
التي لا يوازيها شي في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في
الوجود كما سبق فكذا اضافة العالمية انتهى ولا يخفى ان العالمية و
المعلومية سواء كانتا بالذات او بالعرض من الاضافات الحقيقية
ويمكن اجزاء الشبهة باعتبارها جميعا فيمكن اجزاء الشبهة في العلم بالقيامة
بما علم القيامة وان كان بالعرض مع انها ليست بموجودة فلا بد
من جواب اخر اما على كون الشي وانما على كون ما قلنا ولا يكفي ما ذكره هذا
القائل نعم لو قيل انه لا شك ان العالمية بالفعل يجب فيها ان
يكون معلوما بالفعل الشي في الجواب ان المعلوم بالفعل الذي لا بد ان
يتحقق في صورة العلم بالفعل هو الصورة المعلومة وهي متحققة في صورة
العلم بالقيامة وان لم يكن القيامة موجودة بالفعل فافهم
موضع الانواع وجه كون الامور التي نحكم عليها بانها واقعة من الوجود
الوحدة موضع الانواع والتي نتكلم عليها وانها موضع الخواص العوارض
ان الامور الاولى امور حقيقية موجودة في الخارج والثانية امور اعتبارية
محضة فيكون الاولى بمنزلة الانواع والثانية ويكون الشي

بمنزلة من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره
ثم نقل الى اشياء اخرى اي نقل الى معنى يلتبس به هذه الاشياء الاخرى
ايضا مع ما كان يلتبس به من الامور ثم نقلوا ذلك الى ما يكون
هذا الاعتبار له لا يخفى انه لا حاجة الى نقل اخر الى الوجود اذ نقل
الى ما عليه الذي يشمل التقدم باعتباره الفاضل والى ما
المذموم والرئيس يشمل الوجود ايضا باعتباره وهو ظاهر وحمل
الكلام على انه نقل الى خصوص الوجود الاخص بعيد ثم نقل بعد
ذلك الى حصول الوجود اولى اظهر ان هذا النقل ايضا غير محتاج
اليه اذ تقدم الفاعل على المعلول ايضا ليس الا باعتبار ان الوجود
اولا له ثم للمعلول لكونه مفيد الوجود امرا اخر لا يكون ما خوذا في
نفسه الا ويكون معه الشي قال بعض سادة العلماء ليس له
بما هو جوهر ذات الشي واما كون العلة المتقدمة بالنسبة الى نفس جوهر
الذات فان انتفاءها لا بد من التخلف المصطلح عليه القائم عليه البرهان لما قد عرفت ان الامكان من مراتب الاعتبارات
المعتبرة في جوهر ذات المعلول المفروغ عنها عندما ينظر الى اسناده
الى العلة فانه ليس من انحاء الوجود بالنظر الى استحقاق من جوهر
المعلول في حد ذاته وفي نفسه وهويته ليس يجري ما يتصف به
من حيثية العلية ولا يستغني بذلك ان يمتنع تخلف المعلول عن
العلة التامة وقد ضمنا بسط القول في ذلك على ذمة كتاب
حلية الكلمات وغيره من كتب القبسات وصحف الحكمة انتهى ولا يخفى
ان العلية التي لا بد ان يكون للعلة التامة والمعلول التي ادعاها
الشيخ هي العلية الزمانية وانفكاكها بالنظر الى نفس هوية المعلول الاكثر له

الاان يرجع الى انه يتوقف على شرط او رفع مانع او بمنزلة فلا يكون العلة تامة
حقيقة والقول بانه يجوز ان لا يكون بين المعلول والعلة معية زمانية
باعتبار ان لا يكون زمانية على تقدير صحته لا يجدي فيما هو بصدده واذ
غرضه تصحيح العالم حدوثه وان مع كونه مسبوقا بالعدم لا يلزم فيه
تخلف بناء على ان ذاته على الوجود في الازل وهذا الامر اذ العالم
على تقدير ازليته ايضا لا يمكن له معية زمانية مع الواجب بناء على
هذا القول ولا تعلق له بالقدم والحدوث فافهم ونسبته الا
الذي يكون له معية زمانية ولا يكون في الى ليس لنسبة والاصولا
يخفى انه قد ذكرنا فيما سبق ان الشيخ ليس بغافل عن شبهة الاولوية
وصحح كلامه بقدر الوسع لكن كلامه هذا يشعر بانه غافل عنها فلا تغفل
وتقابل ان يقول انه اذا كان لا يخفى ان هذه الشبهة
مما لا وقع لها اصلا وانه لا حاجة في دفعها الى هذا التطويل الذي ارتكبه
الشيخ الذي لا طائل تحته اصلا والعجب من الشيخ ان في امثال هذه
المباحث السهلة يطيل الكلام بحيث يخرج عن حد الاعتدال بما ليس
دون فائدة وتفرد في المباحث المشكلة العميقة التي يحتاج الى مزيد
توضيح وتفصيل بطول الكشح ولا يتعرض لبيان نكاته وتوضيح
واف وسر له وجها والله اعلم ورابع القسم الثاني فلا يصدق
في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة لا يكون ان يتقادم
الثاني بان كل واحد منها اذا حصل وجب ان يكون الآخر حاصلا
قبل سببه وهذا ذكره الوجه الثاني بعدم الصدق من جانب المعلول
انه لا يصح ان يقال ان الشيء يكون سببا لوجود شيء قبله وعلى هذا
لا وجه لعدم ان كان المعلول حصل من تلقاء نفسه او يعتبر العلة لكان

الاولى ان يذكر ههنا ايضا وجهين لعدم الصدق بان يقال ان المعلول ليس حاصلا
قبل العلة ولو فرض حصوله لم يصح ان يقال وجب حصوله بسبب ما يتاخر
عنه على قياس ما ذكره في جانب المعلول ان العلة ليست حاصلة
من المعلول ومع قطع النظر عن ذلك ان حصولها سابق منه فافهم
والاشياء التي يجب ان يعلم انه يمكن ان يكون بالحركة عطفا على
عوارض مما بالرفع عطفا على من عوارض ولم يكن لارادة
مخيلة بعد الارادة المخيلة هي التي يورث ميلا من غير عزم و
اجماع يترتب عليه لا يجب من حضور منفعلها وقوعه
منها بالنسبة التي اذا اتفقت فيه فعل بها ان يكون بعض بها وهي بعد
قوة مميزة وقوعه راجع الى المنفعل والضمير المستتر في فيه الى القوى
والضمير فيه الى المنفعل وضمير بها في الموضعين الى النسبة وضمير هي
الى القوى وفاعل لا يجب ان يكون فكيف يقوم رد على
القول الذي نقله بانه اذا لم يكن في جبلته ان يقوم لم يمكن فكيف
يقوم وقيل عليه فكيف تحت وفيه نظر لان القائل انما يقول انه
يقوم بالقدرة التي له حال القيام وكان الشيخ نسبته القدرة بالامكان
فان ما ذكره انما يصح في الامكان اذ لو لم يكن ممكنا قبل القيام على ان
يكون الظرف ظرفا للامكان لا القيام لم يمكن ان يقوم في زمان
الحال والتحقيق ان البديهة تحكم بان قبل الفعل يكون الحالة التي تسمى
بالقدرة ممكن لا يخفى انه ان كان المراد انه لابد ان يكون هذه الحالة
قبل الفعل ولا يمكن تحقق الفعل بدون ذلك فباطل اذ الدليل الذي
ذكره الشيخ قد عرفت حاله والبداهة التي ادعيناها ايضا ليست
كلية اذ يجوز البعض ان لا يكون كذلك بل يكون القدرة مع القيام

و في

مثلا حاصلة حال القيام كما اذا فرض ان زيدا رزق العافية في ان
ذلك الان قام وان كان المراد انه لا يلزم ان لا يكون القدرة
حاصلة قبل الفعل فهو كذلك اذ البديهة حاكمة بذلك كما ادعينا
وان كان دليل الشيخ ليس بتام فان امكان وجوده ايضا
في ذلك الحين فحينئذ فيه نظر لان امكان وجوده لا يحتاج ان يكون
في ذلك الحين كيف وامكان وجوده صفة له فلا يمكن ان يكون
في غيره والامكان انما هو امر اعتباري وتحققه في الواقع قبل وجود
الممكن لا يقتضي محلا موجودا بل امر موصوف به في الواقع هو ماهيته
المعدومة وقد بسطنا الكلام في هذا البحث في تعليقات شرح الاشارات
فيكون امكان وجوده سابقا عليه قد عرفت ان الامكان
ان بين لا يقتضي محلا موجودا هو على احد المعنيين المذكورين
كانه اشارة الى ما ذكره في الطبيعيات في اقسام الفاعل بالعرض
لكن ما ذكره هناك كان انحاء لا نحوين فلعله اشارة الى موضع اخر
لم نجده الان ومنها ان يكون معنى معدوما والاظهر سبقه او
فيه ان كونه معدوما استلزم ان لا يسبقه امكان وجوده اذ لا
لا يستلزم وجود الصفة ومما يصحح ما ذكرنا انه لو لم يقل بما قلنا لزم ان
يتركب ان الامكان شيء قائم كثيرا اخذ بل هو الامر ان لا معنى
زيد ابيض ببياض قائم بعمرو وارجاع امكان الحادث بامكان
اتصاف المحل به ليس بجيد اذ البديهة شاهدة بانه لو لم يكن قبل وجوده ممكنا
لكان ممتنعا بدل على ان امكان وجود الحادث في نفسه لا بد ان يكون
سابقا على وجوده والا لم يجز ان يوجد ولا يجدي تحقق امكان الغير وان
كان هو البقاء بوازنه وهو ظ فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها



او قيل المراد بهذه الفصول بيان الاحكام المتعددة المذكورة في هذا
الفصل من احوال القوة والفعل ونفي هذا التوهم ما ذكر هنا ان
كل حادث يتقدمه امكان وجود وان القوى مبادي الافعال
وان القدرة ضرب من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع
ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود في الممكن فاحتاج
في وجوبه في حد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم الماهية على الوجود
والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور
قالت طائفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة
مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا
في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ عنهم انتهى
وبين كلي بمعنى الذي لا مانع من تصوره او هذا هو المشهور المعنى
في كتب المنطق قيل في بيان هذا المعنى واثبات المعنى الذي لا مانع
في نفس تصوره من ان يقع على كثيرين ولكن لو وقع متعددا
مانع عقلي وسبب ذاتي خارج عن نفس ماهيته ومعناه يدل عليه
دليل كالشمس والعقل وكلية الارض الواقعة في وسط الكل انتهى ويستفاد
منه انه فهم من كلام الشيخ ان هذا المعنى هو ان يكون للكلي فرد
واحد ويمتنع افراده الاخر لسبب من خارج وهو كما ترى
وقد يمكن ان يصحح هذا الكلام في ان هذا الكلي او ظ السابق ان هذا معنى اخر
جامع للمعنيين الاثنين المتقدمة لكن ليس بهذا المعنى الاخير بعينه
فليس مراده ان هذا المعنى الاخير اعم من المعنيين الاولين ولا يخفى
بعده وقيل مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه

[الماني]
من جهة ان النقيض بصورة غير مانع من القول على كثيرين تحقق في نفسه
وان كان من جهة الصدارة فهو واحد بسبب ان في الخارج يكون منافيا
متوافق انتهى هذا الضابط يدل على انه اخذ المعنى الثالث بالمعنى الذي
ذكرنا انفا ولا يخفى رده وكذا ان يكون الكلي المستعمل
في المنطق وما يشبهه هو هذا لان نظر المنطقي وما يشبهه يجب ان
يكون عاما شاملا للموجود والمعدوم والممكن والممتنع قيل انما
وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما يشبهه من العلوم الحقيقية
سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام الباقية
انتهى وانت خبير بان هذا المعنى على الوجه الذي اخذه ليس شاملا
لشيء من الباقية بل مباينا لها فان سئلنا عن الفرسية
بطريق النقيض او اعلم ان السؤال يحتمل وجوها احدها ان يسال
ان الفرسية هل هي في الواقع الف ام ليس بالف اي موصوفة
بها فلا بد في الجواب ان يقال انها الف ان كانت متصفة في الواقع
بها او ليست بالف ان لم يكن متصفة في الواقع بها وثانيها ان يسال
ان الفرسية هل هي الف او با من النقيضين اللذين لا يمكن اجتماعهما ولا
ارتفاعهما عن امر موجود ويكون المراد انها متصفة بها فح ان كانت
الفرسية موجودة فلا بد ان يجاب بتعيين احدهما وان لم يكن
موجودة فلا يستحق الجواب لان جواب هذا السؤال هو تعيين
احدهما والحال ان كل واحد منهما مرتفع بنفس الصادق في الواقع
هو سلب كل منهما فهذان الوجهان ليسا بالكلي فيه وثالثها ان يسال
انها من حيث هي الف او ليست بالف بمعنى ان هذا السلب والايجاب
نفس ذاتها او داخل فيها وح ايضا لا يستحق الجواب اذ كل من النقيضين

ليس بواقع

[اي بالف]
ليس بواقع رابعها ان يسال انها من حيث هي الف او ليست بالف
بمعنى ان الالفية نفس ذاتها او داخلة في ذاتها او ليست كذلك
وح لا بد ان يجاب بالسلب لكن يجب ان يقدم السلب بان يقال
ليس من حيث هي بالف بمعنى ان الالفية ليست داخلة في ذاتها و
(ذاتها م) لا عينها اذ لو قدم يتوهم منه ان السلب عينها او داخل فيها و
ليس بناء تقديم السلب على ان الفصيح يصير معدولة كما ظنه
بعضهم اذ الظاهر من السياق ان نظر الشيخ ليس على هذا مع ان
صيرورتها معدولة في محل تأمل كما لا يخفى خامسها ان يسال انها
من حيث هي الف او با اي الامرين اللذان هما في قوة النقيضين
ويكون المراد انها نفس ذاتها او داخلان فيها وح لا يستحق
الجواب اذ كل من النقيضين غير متحقق وانما الجواب بتعيين احدهما
بعد وضع شيء منهما وما ذكرنا ظهر ان طرفي المسئلة تحتمل فيه
اذا كان ايجابا وسلبا في لا يستحق الجواب في صورته لكن
يستحق في صورة اخرى فكلام [في الصورة] الشيخ لا بد ان يحمل على الصورة
الاخيرة على انه اذا قيل الانسانية التي اه وجه اخر
لدفع الاشكال الذي يتوهم في انه اذا قيل الانسانية التي في زيد
من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو يلزم ان يقال في الجواب
لا وهو انه اذا لزم ان يقال لا فيكون الانسانيتان واحدة
بالعدد فيعرف وكان الوجه الاول من الجواب انه لا يلزم من انه
اذا لزم في الجواب ان يقال لا ان يقال انهما واحد لما قد عرفت
ان في شيء جواب هذا السؤال يصح سلب النقيضين اذ معنى السلب
ان الغيرية ليست عين الانسان ولا جزؤه وكذا الاتحاد وحاصل

هذا الوجه ان هذا السؤال ليس له صورة معقولة اذ لا يعقل ان الانسان من
حيث هو انسان لا يصح اخذه في زيد او حيثية كونه في زيد مانعا
حيثيته من حيث هو انسان لا بها اعتبار زائد على الانسانية
انه حيز ان هذا الاشكال ليس له وقع اصلا حتى يحتاج ان
يطنب الكلام في دفعه على ما فعله الشيخ مع ان هذا الوجه الاخير
مما لا يجدي اصلا اذ لنا ان نقول لا يجوز ان الانسانية
التي في زيد من حيث انها انسانية تغاير التي في عمرو ام لا حتى يكون في
جوابه ما قلتم من ان الانسانية التي في زيد من حيث هي
انسانية زيد بل هي غير التي في عمرو ام لا ولا يصح ما ذكرتم فلا بد
في الجواب من التمسك بالوجه الاول او يقال ان كان المراد انها
موصوفة بالمغايرة ام لا فيجب بانها موصوفة بها وان اريد ان
حيثية المغايرة عين ذاتها او جزؤها فنختار انها ليست كذلك
ولا يلزم من ذلك ان يكون ما منهما الا ما هو داخل في ذاتها كالتغاير
في هذا المعنى اما ان يرجع الكناية الى الضمير فنقول انا لا
نجيب بانها او قد عرفت فايدة تقديم السلب على الحيثية
وههنا شي آخر وهو ان الموضع في مثل هذه المسائل هذا
جواب آخر للاشكال المذكور وقد عرفت ان هذا الاشكال الذي
بهذه الالفاظ حاصل هذا الجواب ان هذه القضية ترجع الى الاهمال
اي يكون مهملة ولا يكون عنهما جواب اذ المهملة هي ما يكون الحكم
فيها على نفس الطبيعة من غير قيد والطبيعة يصح اتصافها بالمتقابلات
فاذا سئل ان طبيعة الانسان من حيث هي واحدة فلا يصح ان تقول
انها واحدة او ليست بواحدة اذ قد يكون واحدة وقد يكون

ليست بواحدة في نفس الانسانية لما في عمرو لا يجب ان يقال انها
ليست بمغايرة حتى يلزم الاشكال وهذا الجواب يجري على تقدير حمل
السؤال سواء الاعم الا ان تعاقب ايضا وقطع النظر عن ان السؤال
ليس عن هذا بل عن معنى آخر كان في الجواب الاول هذا ولا يخفى
انه لو اجري الاشكال على النحو الذي قررنا لا يتجه هذا الجواب ايضا
الا ان يحمل ذلك الانسانية على ان هذا الوجه يرجع
الى الاهمال ولا يستحق الجواب الا ان يحمل الانسانية من ان بهما
ويحصل انها تغيب ويخرج عن الاهمال لكن ينافيه اخذ قيد من
حيث هي انسانية اذ هذا القيد انما يرجع الى الاهمال البتة وهذا
مثل ما ذكره في العبادة المذكورة وقد علمت انه يمكن اخذ قيد
الحيثية جزءا منافيه بان اخذ الحيثية على انها انسانية زيد بعض
في الجواب الى ما ذكرنا ويصير هذه التطويلات لغوا الا طايل
تحته ثم ان تساهلنا في ذلك فيكون الطرفان اعني
ان ساهلنا وقطعنا النظر عن انها مهملة لا تستحق الجواب
نقول في الجواب عن الاشكال ان الطرفين مسلوبان عنه على
ما ذكرنا في الجواب الاول الا ان يكون السؤال انها هل هي موصوفة
بالمغايرة ام لا وح نقول ان الانسانية التي في زيد موصوفة بانها تغاير
التي في عمرو بسبب الاعراض التي يلحق الانسانية وبها صارت
زيدا فلا يلزم الاشكال لا على معنى انه لابد اه وفي بعض
النسخ الصحيحة الا على معنى وهو الظاهر ثم نقول لابد لها من
ان يصير غيرا بالاعراض التي معها اه لا يخفى ان تلك الاعراض
ان كانت اعراضا تلحق الماهية بعد الوجود وبشرطها فظاهر انها لا

لا تصلح لان تكون سببا للمغايرة اذ ظاهر ان الالتفات في مرتبة الوجود
الى تشخص مغاير لجميع ما عداه من الاشخاص من تلك الاعراض اما لحوقها
وعروضها بعد تشخصها واعتبارها كما عداها وان كان المراد انه
الفرد تشخصا ويزعمون انه يتحد مع الماهية في الوجود ففيه ان البديهة
حاكمة بان الحصة من الماهية التي تتحد مع هذا الامر في الوجود مغايرة
للحصة الاخرى منها التي تتحد مع تشخص آخر في الوجود مع قطع النظر عن هذا
المقارن والكثرة تكاثرت بجهة فلا يجدي الاتحاد في الوجود مع
التشخص ايضا في حصول المغايرة بل الصواب ان الحق ان الماهية اذا
وجدت تكون كانت متغايرة لما اذا وجدت تميز آخر الى المغايرة بالتشخص
لا المغايرة بالمعنى ولا نسلم ان معنى واحدا بالنوع يلزم ان يكون فردان
منه متحدين بالعدد والتشخص وان لم يكن معهما شيء آخر في الوجود
وفهم هذا لا يحتاج الى دقة نظر ومزيد تأمل مع وجود ذهن سليم
وطبع مستقيم        لكن يعترض عليه بالاعراض فقد عرفت ما فيه وانه
حقيق بالاعراض        ويكون لهذه الاعراض تاثيراته قد ظهر انه لا
تاثير لها فيه        ومعلوم انه اذا كان حيوان وحشي لما علمت
انه ليس في الواقع حيوان وحشي بل مجرد الحيوان لو فرض ان الحيوان طبيعة
نوعية وعلى هذا الوجه الاعتبارات الثلثة فيه اظهر كما لا يخفى نعم لو
كان طبيعة جنسية في تكون معه الفصل ويجري الاعتبارات فيه بالنسبة
الى الفصل وبالنسبة الى التشخص        فالطبيعة كالحيوانية في ذاتها الا
بهذا الاعتبار او تقدم الطبيعة بهذا الاعتبار على الطبيعة المتشخصة
غير ظاهر اصلا سواء كان الامر في التشخص على ما ذكرنا او على ما
ذكره الشيخ وان كان الامر على ما ذكرنا اظهر وقس عليه الحال في تقدم

الطبيعة

ورتبة

الطبيعة الجنسية على النوع وما قيل بعضهم ان التقدم انما يرجع الى الا
في الوجود ولا ينافي ذلك الاتحاد في الوجود        ففيه ان التقدم ليس
بهذا المعنى وعلى تقديره اي الاولوية للطبيعة على الشخص وكذا قبل ان
التقدم وان لم يكن بهذا المعنى يمكن ان يكون الوجود الواحد
منتفيا بجهتها اقدم من منتفيا بالاخرى فيه انه على تقدير صحة ذلك
ما الدليل على تحققه فيما نحن فيه        وفي الحيوان بهذا التردد
ان كان موجودا الخ لا يخفى انه لا شك ان حيوانا ما اذا كان
موجودا كان الحيوان من حيث هو حيوان اي طبيعة الحيوان
موجودة سواء قلنا ان التشخص على النحو الذي ذكرنا او على النحو
الذي ذكره الشيخ اذ على ما ذكرنا يصير الطبيعة باعتبار وجودها
متشخصا فالطبيعة تكون موجودة لانه ليس بعد الوجود الا نفس
اطلاقها بل يصير متشخصا اي الماهية المأخوذة مع الوجود و
باعتباره تكون متشخصة وهذا لا ينافي كون المطلق موجودا وعلى
ما ذكره الشيخ يكون الطبيعة مع التشخص موجودة بوجود واحد فالطبيعة
المطلقة موجودة وان كانت مع التشخص متشخصا نعم لو قيل ان
الاشخاص لا تشترك في امر ذاتي والمعاني التي نسميها بالذاتيات انما
هي امور منتزعة منها فح لا يلزم ان تكون الطبيعة الكلية موجودة وانما
الموجود هو الاشخاص فقط لكن هذا كانه مما يحكم ببطلانه بديهة اذ
البديهة حاكمة بان الاشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك في امر ذاتي
في الواقع وليس مجرد انا ننتزع منها امرا واحدا وانكاره سفسطة
ثم الحيوان بما هو حيوان موجود بعد ما ذكرنا ان الفاضل ان
الحيوان بما هو حيوان ليس موجودا في الاشخاص لا ادري ان حكمه

موجود

ان الحيوان بما هو حيوان ليس الا جهة وما الدليل عليه الى هو الا
نه بان محض فنقول ان هذا الشك قد وقع به السلطان
وجوه اه لا يخفى ان هذا الشك لا يلزم ان يكون الغلط فيه من
وجوه بل يمكن تقريره بوجه لا يكون الغلط فيه الا من وجه واحد
بان يقال الحيوان الذي هو موجود في هذا الشخص اما ان يكون حيوانا ما
اى صار حيوانا مخصوصا فلا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجودا
واما ان لا يكون حيوانا ما فهو لم يصر حيوانا مخصوصا فيمكن ان يكون شى
واحد بالعدد موجودا في الكثرة ومع الغلط فيه من جهة واحدة من
الوجوه التي ذكرها الشيخ وهى انا نختار الشق الاول ونقول ان
صيرورته خاصا لا يستلزم ان لا يكون المطلق موجودا فيها
اينما وهذا هو الوجه الاول من الغلط الذي ذكره الشيخ ولا يرد
ح الوجه الثاني اصلا ويمكن ان يوجه ايضا بحيث لا يكون يقال
ان الموجود اما حيوان ما فقط وعلى هذا لا يكون الحيوان من
حيث هو حيوان موجودا او ملحوظا او ان يكون مع ذلك معنى الحيوان
موجودا فيكون معنى واحد بالعدد موجودا في الكثيرين وهذا التقرير
اولى واظهر واوفق بالعبارة من الاول وعلى هذا ايضا يكون الغلط
من جهة واحدة وهى ان نختار الشق الثاني ونبين انه ان كان اصل ان يكون ص
معنى الحيوان موجودا لا يلزم امر واحد بالعدد موجودا في كثيرين
لان معنى الحيوان ليس امرا واحدا بالعدد بل انما يلزم ان يكون
امر واحد بالمعنى موجودا في كثيرين ولا يلزم استحالته بل هو اول
المتنازع ثم ههنا كلام اخر وهو ان الوجه الثاني من الغلط الذي ذكره
الشيخ يرجع الى الوجه الاول بناء على انه بعد ما قال بل يقال ان

عن

عنه انه لا يخلو من لزوم احدهما فهو صادق لم يحتج الجواب سوى انه
لا يبطل بعروض الخصوص او العموم طبيعة الحيوانية فالحيوان وان
صار خاصا لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية فطبيعة الحيوانية موجودة
ايضا وليس هذا الا ما قال في الغلط الاول ان حيوانا ما اذا
كان موجودا كان طبيعة الحيوان ايضا موجودة ولا يلزم
من كون الموجود حيوانا ما ان لا يكون الحيوان بما هو حيوان
موجودا او ملحوظا وبما ذكرنا ظهر ان الشيخ لم يات بجواب
الاشكال ولم يحتج بالحسم به مادة القيل والقال وازالة
الشبهة على النحو الثاني الذي ذكرنا فلم يندفع بما ذكره الشيخ اصلا
بل لابد ان يتمسك بما ذكرنا من ان طبيعة الحيوان ليست
امرا واحدا بالعدد ولا محذور في وجودها في الكثرة فتثبت
ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا اه قد
عرفت ان الكلي الطبيعي لا يجب ان يكون معه في الوجود
شيء اخر به يتشخص بعينه يكون من حيث الوجود باعتباره
متشخصا ثم ان كان الكلي مما يجب ان يكون له مادة او محل فلا
يمكن ان يفارق تلك المادة او المحل وان لم يجب له ذلك
فيوجد اى من دون مادة ومحل ولا شك انه لا يمكن ان
يكون مجردا عن الصفات الاضافية والاعتبارية اما الصفات
والاعراض الحقيقية فلا دليل على شيء من جواز التجرد عنها وعدمه
فان قيل ان كان المراد منها ان الاشياء المادية وذوات المحل يكون
مجردة عنها في اى نحو يكون اطلاقه بعد ما ثبت ان تلك الاشياء لابد
ان يكون في مادة او محل وانه لا يجوز ان يخلو عن محل او لم يكن ذاته

محتاجا اليه وان كان المراد منها الاشياء مجردة عن جميع العوارض
الخارجية حتى الصفات الاضافية والاعتبارية فبطلانه ظاهر وان
اريد كونها مجردة عن الصفات الحقيقية الخارجية فبعض الاشياء ايضا
يمتنع ان يكون كذلك بعضها بناء على الاحتمال وان اريد بها طبائع
كلية يكون كليتها موجودة في الخارج بمعنى انها لا تكون ماخوذة مع
الوجود والتشخص فبطلانه ايضا ظاهر اذ البديهة حاكمة بان كل موجود
مع اعتبار الوجود والتشخص البتة سواء كان موجودا في الخارج او في
الذهن وان اريد بها اصل الطبائع وقيل انها موجودة في الخارج
فهو كذلك في الواقع وهو بعينه مذهب الشيخ وان اريد ان الطبائع
بدون امر موجود يكون به التشخص موجودة متشخصة فهو ايضا صحيح
وهو الذي اخترناه واشرنا اليه مرارا وقد اكتفى من خارج الشرائط
والاحوال قد علمت حقيقته بلزوم اكتناف الشرائط من خارج مفصلا
ولو كان هناك حيوان مفارق كما يظنون او يبنى
لو نزلنا وسلمنا ان هناك حيوانا مفارقا وجوزنا ان يتجرد الحيوان
عن الشرائط والاحوال في الخارج لم يكن ذلك هو الحيوان الذي
نطلبه ونتكلم فيه لانا نطلب حيوانا يكون مقولا على كثيرين بان
يكون بنفسه لكل واحد واحد وهذا الحيوان يكون مباينا لكل
واحد وليس محمولا عليه ليس من شيء منها فلا حاجة بنا اليه فيما نحن
بسبيله اذ كلامنا في الحيوان الكلي الذي يحمل على كثيرين ويكون نفس
كل واحد منها ومشتركا موجودا فيها وبيان حقيقة حاله ووجوده ونسبته
الى الكثيرين هذا محصل كلامه وفيه موضع بحث وتفتيش اذ الشيخ كما صرح
به يكون الكلية عنده معنى المطابقة للكثيرين والصورة العقلية عنده

متحققة

متحققة بالكلية بمعنى انها مطابقة لكثيرين بمعنى ان كل واحد من الكثيرين اذا
جرد عن اللواحق الخارجية يرتسم في الذهن منه هذه الصورة
واذا ارتسم احدها في الذهن هذه الصورة فاذا جرد شخص اخر
من اللواحق لم يرتسم في الذهن منه صورة اخرى
بل يكفيه الصورة الاولى فيكون حمل الكل على كثيرين ووجوده فيها
وكونه عين كل واحد منها بمعنى هذه المطابقة وهذه النسبة ونحن
نقول اذا فرض صورة الحيوان مجردة عن اللواحق الخارجية كما
يكون مجردة عنها في الذهن وكانت موجودة في الخارج فلا شك
انها ايضا مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور كما ان الصورة الذهنية
مطابقة لها بذلك المعنى من دون فرق والفرق بانه لا يجوز ان
يكون للحيوان مجردا في الخارج كما يكون في النفس بل يكون معه
اللواحق الخارجية وح لا يكون مطابقا لكثيرين مما لا مدخل له في
المقام اذ الكلام بعد التنزل وتسليم جواز تجرد الحيوان في الخارج
وان كان الشيخ يقول بان الحيوان من حيث هو حيوان موجود
في الاشخاص كما صرح به ايضا ويكون عين كل شخص ويحمل عليه
يكون مراده ان كلامنا في طبيعة الحيوان الذي يكون بهذه
الاحوال والحيوان المجرد في الخارج لا يكون بهذه الاحوال ضرورة
ان كل موجود متشخص ولا يمكن ان يكون موجودا في كثيرين ومحمولا
عليها فمع تقدير تسليم جواز التجرد في الخارج لا يكون مما نحن بسبيله
فلا ادري ما الباعث له على ان يحمل الكلية بمعنى المطابقة ويتكلف فيها
ما تكلف كما يجيء الكلام فيه ويقتصر فيها على ما هو ظ كلام القوم ولم يحملها
بمعنى الاشتراك بين كثيرين او وجوده فيها في الواقع او في نظر العقل

نفس مفهوم الكلي علي ما مر من المعاني الثلثة المذكورة والعجب انه لم ينقل الى احد من

ذلك انه في الفصل الاتي احتمل ان يكون الكلية بهذا المعنى وان ثبت

جيرانه مع عدم التعرض عن ذلك ومع الذهاب الى ما ذكر من كون

طبيعة الحيوان موجودة في الاشخاص ومحمولة عليها بل متحدة معها و

مع ملاحظة تفريعات الكلي من العجب جدا ان يحمل الكلام بين الحجاج

فيه الى ما سيتكلم من دون فائدة وجدوى اصلا ولم يكتفه بالمعنى

المتبادر والظاهر وليس ان الشيخ لم يحقق امر الكلي الطبيعي كما هو ولم ينقحه

على وجهه وفي انه كلماته قد يأتي بما هو الصواب من حيث لا يشعر ولذا

يتجج في الكلام ولم يتناسب اجزاء كلماته ولم يتسق نظم عباراته كما يتجج

لا يخفى على من له ادنى دربة وبصيرة والمأخوذ بذاته هو الطبيعة

التي يمكن ان وجودها اقدم الى اخره قد عرفت ما في هذا التقدم ومن المراد

بتخصص وجوده او لم يظهر محصل لهذا الكلام اصلا سواء قلنا ان وجود الكلي

الطبيعي على نحو ما ذكرنا من ان الماهية يوجد من دون انضمام امر اليه يتشخص

اليها فيصير متشخصة باعتبار الوجود او على النحو الذي المشهور من

انها توجد مع الشخص بوجود واحد اذ على كل من النحوين لا معنى لهذا

الكلام الا ان يقال ان الشيخ لما قال بتقدم وجود الطبيعة على وجود

الشخص وان كانا متحدين في الوجود فيجوز ان لا يكون للطبيعة

الجزئية مدخل في وجود الطبيعة وان كان لها مدخل في وجود الشخص

ثم ان الطبيعة الجزئية ايضا لا يدرى ما المراد منها ولعل غرض الشيخ من

هذا الكلام ما سنذكره بناء على الفصل الاخير من المقالة الخامسة فارجع

اليه وبالجملة كلمات الشيخ في هذا المقام على كثرتها انموذج للطلام وهو

بهذا الاعتبار كلي قد عرفت ان حمل الكلية بهذا المعنى مما لا محصل له اذ الظاهر



موجودا

ان غرض المنطقي والحكيم ما يتعلق بنفس المعنى واذا كان نفس المعنى

في كثيرين وكان الكثير كون افرادا لها ويكون هو محمولا عليها

فالكلي يكون هذا المعنى البتة ويكون الكثير من افراده فلا وجه

لحمل الصورة الذهنية كلية وحمل كليتها بمعنى المطابقة التي ذكرها

وحمل الكثيرين افرادها بهذا المعنى البعيد ثم لو لم يقبل احد بوجود

الطبيعة في الخارج فلا بد له من حمل الكلية على المطابقة اما الذي قال

به فهو في فسحة منه والشيخ مع قوله به ما كان له حاجة الى هذا

القول الغريب فلا ادري لم قال به وليس وجهه ما قلنا انه لم يفهم معنى

وجود الكلي في الخارج على ما هو وجهه وحقيقته وان نطق به من حيث

لا يفهم فلهذا اضطرب في المقام ويتجج في الكلام فهي بالقياس

الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية لا يخفى ان الكلية اذا

كانت بمعنى المطابقة فهذه الصورة كلية ليست الا فما وجه في القول

بجزئيتها والاعتذار عن اجتماع الكلية والجزئية فيها باعتبارين

والظاهر ان الحكم بجزئيتها ليس الا باعتبار حمل الجزئية والكلية بالمعنى الذي

ذكرنا فههنا ايضا وقع غفلة اخرى للشيخ حيث حمل الجزئية والكلية

بهذا المعنى وبالجملة كون الجزئية والكلية بهذا المعنى امر ارتكز في

الاذهان بعد تعلم شيء من المنطق والحكمة فيسبق الذهن اليه من حيث

لا يشعر وهذا الكلام من الشيخ من هذا القبيل فليته كان فطرته باقية

على هذا الحال ولم يشوشها بكثرة القيل والقال ولم يأت اصلا بحكاية

المطابقة ابتداء المطابقة للصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب

ولان النفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون لهذه الصورة

او هذا ايضا من بركات البراهمة اي من بركات القول بكون الكلية

بمعنى المطابقة اذ لو جعل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا فالكلي هو نفس الحيوان
ونسبته الى الاشخاص الذهنية والخارجية سواء فكما ان الكلي بالنسبة الى
الحيوانات الخارجية بمعنى حمله عليها ووجوده فيها واتحاده بها فكذلك
كلي بالنسبة الى الحيوانات الذهنية وصور ماهية الحيوان الموجودة في
الذهن اذ ماهية الحيوان اذا وجدت في الذهن بعينه بسبب وجودها
متشخصة فيكون الحيوان بما هو حيوان كليا بالنسبة اليها كما انه
كلي بالنسبة الى الافراد الخارجية من دون فرق اصلا ومع لا حاجة الى
ان يجعل الجزئيات الصور الذهنية كما ان سوى كلي الجزئيات الخارجية
فاما لو جعل الكلية بمعنى المطابقة فالكلي يكون الصورة الذهنية لا نفس
المعنى ولما كانت جزئيتها بالمعنى المتعارف مما لا يمكن انكاره ولم
يذهب وهم الى نفيه لما ذكرنا من ان تمايزه في الاذهان فاضطر الى
اعتبار كلي آخر لها فاحتيج لما احتيج لتصحيح هذا المعنى وليت شعري انه
لما لم يغفل عن كون الجزئية بهذا المعنى لم غفل عن كون الكلية ايضا
بهذا المعنى ولعل السر فيه ما اشرنا اليه من انه لم يأخذ معنى وجود
الكلي على وجهه والجزئية بهذا المعنى امر ظاهر لا ارتياب فيه فلم يغفل عنها و
جعل الصور الذهنية جزئيات واما الكلية بهذا المعنى ففي كشفها نوع
خفاء في بادي الرأي يا بي الذهن عنه ويحسب المعنى الواحد على
الامر الواحد بالعدد ولا يجوز وجوده في كثيرين فلذا اكتفى في جعل
الكلية بمعنى آخر فهذا ما وصل اليه فهمي في سر هذا الامر الغريب الصادر من
الشيخ ولعل له وجه آخر لم يظهر لي والظاهر كثير فالامور العامة من حيث
موجودة في الخارج ومن جهة ليست كان مراده كما صرح به بعيد ذلك
انها موجودة في الخارج لا من حيث الكلية والعموم وليست بموجودة فيه من حيث الجزئية

بل في العقل ولا يخفى ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فلا شك ان الكلي من
حيث الكلية ليس بموجود الا في العقل اذ الكلي ح يكون هو الصورة العقلية
وهي ليست بموجودة في الخارج يمكن وجوده في الخارج لا من حيثية
الكلية ايضا لا معنى له اذ الصورة العقلية لا وجود لها في الخارج اصلا
الا ان يتكلف ويقال المراد منه الكلي الطبيعة التي صدقت في ضمن الصورة
العقلية بعد تجريده عن التشخصات العقلية موجودة في الخارج وهو كما ترى
واما اذا كانت بالمعنى الذي ذكرنا من جواز اشتراكه بين كثيرين و
الوجود فيها والحمل عليها فالمشهور بين القوم ان الكلي
من حيث الكلية ليس موجودا في الخارج بل الكلية انما يعرضه في الذهن
فقط ونعم اعتبار ان الطبيعة باعتبار كونها في الذهن ايضا
متشخصة كما باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود يورث التشخص سواء
كان ذهنيا او خارجيا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها
فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا موجودة فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة
الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه وكما انه اذا اعتبرت من حيث
هي وقطع النظر عن وجودها الذهني يكون مشتركة فيها ومحمولة عليها فكذا
اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية
بين الخارج والذهن فالحق ان الماهية سواء كانت موجودة في الخارج
او في الذهن يكون متصفة بالكلية لكن يكون الكلية عارضة لنفس الماهية
من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة كما حال الوجود بعينه
اذ هو ايضا عارض لنفس الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي
موجودة وهو ظ فالكلية على هذا يكون من لوازم الماهية لا من العوارض
الذهنية وقد فصلنا الكلام فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد

لك
لها شيء واحد بعينه بالعدد لانه لا شك في امتناع ذلك وان الكلي ليس
اي بان يكون امرا معينا موجودا في كل واحد من افراده بل لكل فرد
امر معين ممتاز عن الفرد الآخر بشخصه والعقل ينتزع من فرد معان
معنى ويحكم بان هذا المعنى وجد في هذه المادة مثلا معتبرة الشخص
وكذا انتزع هذا المعنى من فرد آخر منه ويحكم بمثل ذلك وهكذا الحال في جميع
الافراد واذا كان هذا المعنى بحيث لو جعل في افراده شيء غير هذا المعنى
مع ان كل واحد منها ممتاز عن الآخر بالذات ولا مدخل ورفيه لكان المنتزع
اليه سابقا واذا كان حيث يؤخذ في افراده معنى الى سواه وهذا هو
معنى اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها ووجوده فيها بهذا الاعتبار لا بمعنى وجود
الكلي واشتراكه بين كثيرين تعقل بل الامر الذي حققه ما مر وقد عرفت
تحقيق الحال فيه      وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني اي بمعناها
كلية قد علمت ان هذه المعاني غير المعنى الذي اختاره الشيخ انه
كلي وان الصواب جعل الكلية احدها لا ما اختاره الشيخ
وذلك المعنى بهذا الوجه موجود في الاعيان البتة لا شك في ذلك
سواء جعل الكلية بعد تلك المعاني او ما اختاره الشيخ      حتى يكون
في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينه اه لا يخفى ان عروض
الكلية في الخارج لشيء من الاشياء بهذا المعنى اي بان يعرض شيء
معينا في الخارج انه موجود في هذا او في هذا او محمول عليهما لا شك
في امتناعه لكن عروض الكلية في الخارج ليس منحصرا فيه بل له
احتمال آخر وهو ما اشار اليه انفا وهو ان نفس الماهية يصدق عليها في الخارج صح
انها موجودة في هذا او في هذا الشخص وامتناع الاحتمال الاول لا يحصل
مطلوب الشيخ من ان الكلية لا تلحق الا في النفس الا ان يصطلح

وبين ان الفرق في الخارج هو ان يلحق الشيء في الشيء باعتبار وجوده في
الخارج ومع لا يكون الكلية من اللواحق الخارجية يمكن على هذا ان ينبغي
جعلها من اللواحق الذهنية اذ اللواحق على هذا القياس ينبغي      الذهنية م
ان يكون ما يلحق الشيء باعتبار وجوده في الذهن وليس كذلك
ايضا بل ينبغي جعلها قسما ثالثا بان يصطلح انها من لواحق الماهية
من حيث هي      ولا الكلية من خارج فعلى اعتبار الآخر هنا
فقد شرع في ابطال ان هذا المعنى هو كون شخص واحد موجودا في
الخارج ينسب اليه اشخاص كثيرة كزيد الذي ينسب اليه اولاده وذريته
وبلدة واحدة ينسب اليها سكنتها والمتولدون فيها وهكذا
لان مثل هذه الطبيعة له فقد مر ان تكثر النوع لا يجوز ان
يكون بسبب الاعراض وان المرض لا يجدي في تكثره اصلا وكذا ما في
له التشخص وانه موجود مع النوع بوجود واحد بل التشخص ليس الا عين النوع
فقط لكن النوع باعتبار كل وجود نوع ذات شخص ممتاز عنه باعتبار
وجود آخر فاذا قيل بان تكثر الاشخاص باعتبار المادة فلابد ان يقال
ان الوجود في خصوص مادة يوجب ان يصير الماهية الموجودة فيها
هذا الشخص بعينه ولا نظر الى المادة او مغايرة الوجود لهذا التشخص
وباعتبار الاشخاص بالذات واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يقال
ان الوجود الحاصل من فاعل خاص او شرط خاص مثلا يوجب ان
يصير الماهية الموجودة به هذا الشخص بعينه كيف وقد يكون المادة
واحدة مع تكثر الاشخاص كان يحصل مثلا في مادة واحدة في زمانين
مختلفين ففي هذه الصورة لابد من ان يقال ان اختلاف الوقتين
سبب لذلك ونظائره اختلاف الفاعل والشرط مثلا ليس اقل

من اختلاف الوقت في هذا المعنى ان لم يكن بازيد منه على انه لو سلم
ان امتياز الاشخاص بالاعراض او بالامور التي تسمى تشخصا نقول ان هذه
الاعراض المختلفة او التشخصات المختلفة كما يمكن ان يحصل بسبب اختلاف
المواد بل بسبب اختلاف الاوقات فلم لا يمكن ان يحصل بسبب
اختلاف الفواعل والشرائط والآلات او نحوها لا بد لنفيه من دليل
اذ البديهة لا تحكم بالفرق بل الشيخ ادعى حكمها به وايضا
بالمواد فيتجرد معه يكون بالمجاز وامتناع حلول المجرد لا دليل عليه
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة كحضور سبب في المادة وما يتعلق بها
ثم فيكون وجوده متعلقا به لعروضها اه قد علمت ان كون
التشخص بالاعراض والاحوال اللاحقة من خارج مما لا معنى له
فهذه حال وجود الكليات قد عرفت حال وجودها بما لا مزيد عليه
وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه اه قدر ان هذا حال ذلك ففيه
لا يصح لعاقل ان يعتقد كان ما يعرض لهذه الانسانية في
زيد او اذا كان امتياز زيد عن عمرو بالعوارض او بالتشخص على ما هو زعم
الشيخ فلا يتم هذا الاستدلال على مطلبه اذ الانسان اذا فرض انه امر
واحد بعينه ويعرضه عوارض خاصة او لحقه تشخص خاص فيصير زيدا و
عوارض اخرى او تشخص آخر ويصير عمرا الخ ان كان المراد بالعوارض
التي قال الشيخ انه يلزم ان يعرض لهذه الانسانية في زيد بالعرض للعمرو
والعوارض التي بها يصير الاشخاص اشخاصا فنقول هذا مما لا محذور
فيه اذ الانسان الذي هو امر واحد بعينه يجوز ان يعرض له عرض خاص
ويصير زيدا او عرض آخر ويصير عمرا اذ ليس هذه الاعراض لم يكن
متضادة وان كانت متخالفة وان كان المراد بها ما يعرض لزيد وعمرو



بعد صيرورة الانسان اياهما فلا يلزم ذلك وهو ظاهر فلا اولى ان
بقي من البديهي انه لا يجوز ان يكون امر واحد بعينه في هذا المكان و
ذلك المكان في وقت واحد وايضا من العلوم بديهة ان
الانسان صار متحدا مع زيد وعمرو وكيف يجوز ان يصير شخص واحد
متحدا مع شخصين وهذا ايضا يدل بما ذكرنا من ان التشخص عين الهوية للنوع
لا النوع مع امر زائد كما لا يخفى فان نظرت الى الانسانية بلا شرط زائد
فيه [illegible] فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط فليس هذا النظر نظرا
اضافيا الى الاشياء بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انهما
حيث لا يعرضها نسبة كلية ولا جزئية انتهى ولا يخفى انه قد ظهر مما قررنا
ان الانسان في نفسه كلي بالمعنى المشهور لان هذه الطبيعة يصدق عليها
انها توجد في اشياء كثيرة ويحمل عليها ويتحد معها ولا حاجة لها في صيرورتها
كلية الى امر آخر من عروض عموم وكثرة بل العموم امر لازم لعينها وانما
الجزئية فيعرض لها بعد عروض الوجود لها وباعتباره نعم الكلية
بالمعنى الذي ذكره الشيخ انما يعرض لها بعد وجودها في الذهن وصيرورتها
صورة ذهنية على ما اشرنا اليه فظهر انه ليس يمكن ان يكون
الطبيعة توجد في الاعيان اه فيه ان ما لا يمكن هو مجرد ان يكون
الطبيعة امرا واحدا بعينه موجودا في الاعيان ويعرضها الكلية و
الاشتراك واما اذا كان امرا واحدا بالمعنى لا بالعدد موجودا في الاعيان
ومشتركا بين كثيرين ويكون هذه الصفة ثابتة له في الخارج والذهن معا
فلم يبين بطلانه بل هو الصواب البتة وانما يعرض الكلية للطبيعة بما
اذا وقعت في الصور الذهني قد علمت ان هذا في المعنى الذي ذكره
الشيخ مسلم واما في المعنى الآخر فلا بل الحق انه يعتبر في الاعيان كثيرة [illegible]

المطابقة المذكورة     واما حيثية هذه الصورة حيثية وحدة اه وقد علمت ان
الحكم بجزئية هذه الصورة مبناه على مصطلح الاشتراك لا المطابقة فقد رجع
الى الاصطلاح الاول من حيث لا يشعر     ومن حمل ههنا مشتركة فيها كثيرون     من غير ان يشتر
على احد الوجوه الثلثة اه قد ظهر ان الوجوه الثلثة غير ما ذكره الشيخ
وحملها آيلة الى ما ذكره بعيد جدا اذ ان معانيها الظاهرة صحيحة مطابقة
للواقع ولا حاجة الى ان يتكلف ويحمل على المطابقة     واذا كانت الاضافة
لذوات كثيرة لم يكن مشتركة اه لا يخفى ان الشركة في الامور لا بد فيها ان يكون
اضافة لامر واحد لا الذوات واحدة وعلى ما بينا في تحقيق معنى الكلي ووجوده في
افراده يتحقق الاضافة لامر واحد بالمعنى وان لم يكن واحدة بالذات ولا
يلزم منه ان يكون الاضافة لذوات كثيرة لان الذوات الكثيرة هي الافراد
ليست هي مشتركة بين كثيرين بل المشترك هو نفس ذلك المعنى الكلي وهو امر
واحد بالمعنى وقد علمت ان الشركة يكفي فيها اضافة امر واحد بالمعنى ولا احتياج
الى امر واحد بالذات وصيرورة ذلك الامر الواحد بالمعنى ذواتا كثيرة
لا يستلزم ان يكون الاضافة لتلك الشخصيات بل الاضافة انما هي لنفس
ذلك المعنى بلا شرط صيرورته تلك الذوات وهو ظاهر ومن العجب ان الشيخ
سيعترف بعد ذلك وقد اعترف سابقا ايضا ان نفس الطبيعة موجودة
لكثيرين وانها تصدق عليها انها لو قارنت هذه المادة والاعراض
كانت هذا الشخص ولو قارنت مادة وعوارض اخرى كانت شخصا آخر وهل هو
الا الاشتراك فكيف كان جائزا مع قوله ههنا ان المشترك لا بد فيها ان يكون
الاضافة لذات واحدة اذ ظاهر ان هذا المعنى بلا شرط ليس ذاتا واحدة ولو     بقوله
قيل انه ذات واحدة ثم يعرض من حمل المشترك بالنسبة اليه ويحملها بالنسبة الى
الصورة الذهنية الواحدة بالذات وبالجملة كلامه في هذا الموضع بعيد كثير من

المواضع

للواضع ما يقضي منه العجب     والنفس يعقلها بتصور القضايا قد علمت ان
حمل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا لا حاجة الى تجشم هذه المؤنة بالكلية
الا الحكم بهذا الجواز المعتبر كان المراد به انه يجوز ان يسبق في الوجود
ابتداء الى الذهن فيؤثر فيه مثل هذا الاثر الذي اثر ذلك الفرد
المفروض مثلا سابقا     او المؤثر بها كانه على صيغة اسم الفاعل
والمراد بالمؤثرات الاشخاص الخارجية والمؤثر بها الطبيعة التي في
ضمنها     فان ههنا مناسبات في الجذر والصم كان مراده
انه يمكن ان يتصور في جذر العشرة مثلا امور غير متناهية كالثلثة
ونصف او ربع او ثلث او خمس وهكذا     وليست فيه كلية
موجودة ان اراد ان الكلية بالمعنى الذي ذكرنا ليست يعني موجودا
في الاعيان فهو كذلك وان اراد ان انصاف الطبيعة بها ليس
في الاعيان فقد عرفت انه ليس كذلك ومنهم الكلية بالمعنى الذي
ذكره كذلك وكلامه فيها     فان حمل هذا الاعتبار اه قد علمت ان
الاعتبار الرابع هو الحري بان يحمل معنى الكلية لا غير     واما الكلية
التي يمكن في ذكرها اه قد عرفت ان هذا الا درجة بحسبه معنى الكلية ولا
ضرورة اليه وان الصحيح المناسب لنظر المنطقي والحكيم هو حمل الاعتبار     المنطق ٣
الرابع و اما الجذر وحده فمعناها مسلم على رأي من لا يقول بخلاف الحق
بوجود الطبائع في الاعيان لا بد ان يحمل الكلية بهذا المعنى الذي
ذكره الشيخ واما من يقول به فلا معنى لان يحمل هذا المعنى معنى الكلية
يكون موجودا في الاشياء اي يكون موجودا في جملة الاشياء
الخارجية     فليس موجودا الا في التصور قد عرفت ان الكلية
اذا كانت بمعنى المطابقة وكان موصوفها الصورة العقلية لم

يكون الكلي من حيث هو كلي موجودا في الخارج بل في الذهن بل على هذا لا يكون
الكلي مطلقا موجودا في الخارج ولا حاجة الى التقييد بقولنا من حيث
هو كلي واما اذا كانت بمعنى الاشتراك وكان موصوفها الطبيعة من
حيث هي فالكلي موجود في الخارج لا مطلقا فقط بل من حيث هو كلي ايضا
والحاصل ان كلام المصنف مختل في هذا المقام اما القائلون بان الكلية بمعنى
المطابقة كالشيخ واتباعه فلانه على قولهم لا حاجة الى ان يقال ان
الكلي من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج مطلقا بل [illegible] بل الصورة
العقلية موجودة في الخارج ايضا الا ان يعني بالكلي من حيث هو كلي هو
موجود في الخارج واما القائلون بان الكلية بمعنى الاشتراك فلانه على هذا
يكون الكلي من حيث هو كلي ايضا موجودا في الخارج ولا يصح ان يقال
كما قال انه من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج كما بيناه
واما طبيعة الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيها وفي بعض النسخ الجزئيات
التي فيها والمراد بالاجزاء ايضا الجزئيات ولا يخفى ان الكلي اذا كان
هو الصورة العقلية على ما هو رأي الشيخ فلا يكون مقوما للجزئيات ولو اراد
به الطبيعة التي في ضمن الصورة فليت شعري لم لم يجعل الكلي هذه الطبيعة
ولم يجعل الكلية بمعنى الاشتراك واي باعث على جعلها بمعنى المطابقة
وجعل موصوفها الصورة العقلية وهل هي الا من جملة الغرائب
واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات ثانية ومن طبيعة
الاعراض التي تكتنفها مع المادة قد مر غير مرة ان الاعراض لا مدخل
لها في تقوم الاشخاص وفي مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في
النظر كان وجه كثرة الاشكال في هذا المثال اعني مثال الجسم انه اشتهر
بينهم ان الطبيعة الجسمية نوع ومع ذلك يقولون ان الجسم جنس

بل هو ليس بموجود في الخارج صح

قد عرفت صح

لما تحته فثبت الاشكال ويتحقق الفرق بين الجسم والمادة بحيث هذا
الاشكال اذ الطبيعة الجسمية اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى
المشخصات التي لها في ضمن المراد كانت نوعا واذا اخذت لا بشرط
بالنسبة الى الفصول التي لانواع الاجسام كانت جنسا فاذا
الجسم جوهر ذو طول وعرض وعمق اه لا يخفى ان حاصل كلام
الشيخ بطوله ان معنى واحدا قد يعتبر تارة لا بشرط بحيث يجوز
ان يدخل فيه بعض المعاني ويعتبر تارة بحيث يخرج عن هذا المعنى
وبالاعتبار الاول جنس او نوع وبالاعتبار الثاني مادة او
صورة وانت ومن له ادنى بصيرة [illegible] تعلم ان هذا لا يحصل له
اذ اي معنى كان لا يمكن ان يكون بحيث اذا اعتبر بنحو من الملاحظة اذا
من دون تغير في الملاحظة يجوز ان يدخل معنى اخر داخلا فيه واذا
لوحظ بوجه اخر لم يجز ان يكون داخلا فيه بل خارجا عنه لكان هذا
المعنى الاخر موجودا معه بوجود واحد ام لا مثلا في مادة السرير بعض
ان يقال اذا اخذ الخشب تارة على نحو يجوز ان يدخل فيه الهيئة ونحو
يكون جنسا او نوعا ومحمولا على السرير وتارة على نحو لا يكون داخلة فيه
بل خارجة عنه فيكون مادة للسرير وكيف يصح ان يقول عاقل
ان معنى الخشب بدون ان يحصل تغير فيه يمكن بحيث يدخل فيه
الهيئة واين هو الا سفسطة محضة والذي يعقل في هذا المقام ويقرب
الى الافهام ان يقال في مادة السرير مثلا ان هاهنا شيئين خشب و
هيئة ولا شك ان الخشب لا يحمل على مجموع الخشب والهيئة و
تلك الهيئة فالسرير اذا جعل عبارة عن مجموع هذين الامرين فلا يحمل
شيء منهما عليه ويكون كل منهما من الاجزاء الخارجية واما اذا جعل

بشرط لا

عبارة عن الخشب الكائن بهذه الهيئة فيمكن ان يقال الخشب جنس
والكائن بهذه الهيئة فصل لما ان كلا منهما يحمل على الاخر وعلى المجموع
اذ الخشب الكائن بهذه الهيئة لا شك انه خشب وكذا الخشب لا
شك انه كائن بهذه الهيئة ولا شك ايضا ان الكائن بهذه
الهيئة خشب فهما على هذا من الاجزاء الذهنية وعلى هذا يصح ايضا
ان يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والصورة اذ الكائن بهذه
الهيئة ماخوذ من هذه الهيئة واذ قد عرفت الحال في هذه المادة
فقس عليه الحال في المواد الاخر ولعل مراد القوم ايضا ما ذكرناه
لكن تعبيراتهم عن المقصود مشوشة مضطربة    وهذا انما يشكل فيما
ذاته مركبة اه على ما ذكرنا كانه لا فرق بين المركب والبسيط و
لعل في البسيط يكون حمل المجموع بمعنى احد الجزئين بملاحظة المقصود الاول
اظهر فافهم    فانها لم يوجد شيء الذي هو نوع اه هذا اذ قد سلف
وذكره سابقا ان الطبيعة متقدمة على الشيء الطبيعي ولعل هذا دليل مجملا
وفي العقل ايضا اي لا يمكن وجود الجنس منفردا عن ضمن النوع في العقل بل
وجوده في ضمن النوع في العقل ايضا هو وجود النوع    بل يمكن نسبتها
لانه موضوع اه لا يخفى انه على هذا لا يكون الجسم الذي هو الجنس بمعنى
الجسم الذي هو المادة ولكن لا اختلاف بينهما بمجرد اختلاف
الملاحظة والاعتبار وهو ظاهر ولعله لا يستقيم الا بالامر الاخر الذي ان
ذكرناه فتدبر    يتضمن بها الطبيعة ثم رابعها قد عرفت ان هذا الشيء
مما لا معنى له    واما الاخرى وهي القابلة ان كل واحد من هذه المقدمة لم يكن
ماخوذة في الشيء وانها مما ليس حاجة بمثل هذا الكلام صدر سهوا
حتى يكون هذا الذي نقول اه الظاهر ان يكون قوله قد مر مجملا وقوله

الفصل سم

مجملا حال وكونه جزءا لكون بعيد وقوله هو غير محصل من الدليل يقول
له وقوله اي انه ذو نفس هو تفسير لقوله غير محصل والموجود في
النسخ التي رايناها هذه العبارة هكذا اي انه ذو نفس هو ذو تمييز ولعله
كان ... وسقط في الاصل هكذا اي اي ذي نفس هو ذو تمييز تحريف من
النساخ فافهم    ومنها استعمالهم لشيء قوة هذا الشيء منهما او لا نعرف
ان هذا الاستعمال الذي يدعيه ههنا وفي مواضع اخرى متعددة في هذه
الفصول انما يستقيم في الموصوفات وصفاتها وما يكون وحدتها
كالمضاف من الاضافة وكونه كالمقادير والقابل للابعاد
قابل والقابل للابعاد والثلثة قابل للابعاد والقابل للامتداد في جهة
او جهتين او ثلث جهات قابل لها واذ هكذا على الاشارة اليه
سابقا في مادة السرير فمراده بما تحقق الجنس والفصل والنوع ان كان
هذا فلا مرية ظاهر وان كان غيره على ما يفهم من ظاهر كلامهم وهو
ان يكون معنى موجودان بالذات ويوخذ احدهما تارة
بحيث يكون الافراد خارجة عنه ولا يكون حمله تارة بحيث يكون
الافراد داخلة فيه او جائز الدخول فيه ويكون هذا المعنى عين المجموع
او محمولا عليه من دون ان يكون المعنى في الحالين متغايرا
بل التغاير انما هو في الملاحظة حتى ان بعضهم قد اطرد هذا الحكم في
المعنيين الموجودين بالذات اللذين لا يكونان متحدين في
الوجود ايضا كالجدار والسقف فهذا امر لا يفهمه اصلا سيما اجازة
هذا البعض وعليك بالتامل التام وترك تقليد الاقوام وتنبه
العقل السليم الذي ليس بسقيم    فيكون ملك شيئا الا اخرى اه
فيه نظر اذ كون وجودها متعلقا بالجوهر لا يستلزم ان لا يتحد الا بالجوهر

مثلاً يمكن ان يتحدد البياض بكونه مفرق البصر دون ان يلتفت الى
الجوهر اصلا     واما المركبات اي المركب من الجوهر والعرض
واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فقد عرفت ما فيه     ولا يجوز
ان يوجد عميق وحده فانه لو كان له فيه اشتباه بين ان الانف الافطس
اذا كان موضوعاً للفطوسة لا الانف الذي فيه تقعير فعند تحديدنا
الحقيقة المركبة التي هي الانف الذي هو جوهر والتقعير الذي هو
عرض لا نحد الانف الافطس حتى يلزم ما ذكره الشيخ بل نحد
الافطس او الانف المقعر وهو ظاهر وان كان مراد الشيخ ان
التقعير الذي في الانف لا يتحدد الا بالانف لما ذكر انما
العرض لما كان متعلقا بالجوهر فلا بد ان يؤخذ الجوهر في حده
فهو كلام آخر قد عرفت ما فيه ولا مدخل له لقوله انه لو كان العميق
وحده هو الافطس لكان الساق العميقة ايضا فطساء كما لا يخفى
او تكون هذه حدودا على جهة اخرى اي يكمل الحد على جهتين
ما فيه زيادة وما ليس فيه زيادة     وكل بسيط فان ماهيته ذاته
كانه اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا يكون متعلقا بغيره كما يدل عليه قوله
لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته والظاهر انه اراد بالماهية الحد وحاصل
كلامه ان كل بسيط بالمعنى الذي ذكرنا ماهيته وحده هي ذاته من دون
زيادة واما غير البسيط فليس كذلك اذ لو كان متعلقا بشيء
فذلك الشيء ليس بماهية المعقول وهو ظاهر بل المعقول صورته واذا
اخذت هذه الصورة فلا يتعلق بها حدها اي ليس حدها بازائها من دون
زيادة بل يجب ان يؤخذ فيه المادة ايضا لما علمت من ان كل ما يتعلق وجوده
بشيء لا بد ان يؤخذ ذلك الشيء في حده فيحصل الزيادة وان كان مركبا فحده

ليس هو ذات الصورة وحدها بل لا بد ان يؤخذ المادة ايضا في حده
وهي يؤخذ في الصورة ايضا فيكون المادة مكررة في حده فيحصل
الزيادة وقد عرفت ما في هذا الكلام     وصورته ليس هو الذي
يقابله حده قد عرفت معناه وههنا قد تم الدليل على احد قسمي تمييز
البسيط وهو ما يتعلق وجوده بشيء وقوله وان المركبات فالصورة او
دليل على القسم الآخر منه كما شرحنا     وبهذا يعرف الفرق
بين الماهية في المركبات والصورة اي بين ماهية المركب وصورته
اذ قد علم ان ماهيته هي مادته وصورته لا الصورة وحدها بل الصورة
جزء ماهيته او بين ماهية المركب وماهية الصورة اذ قد علم ان ماهية
الصورة ذاتها فقط وماهية المركب ليست ذاته فقط بل في ماهيته
زيادة على ذاته كما بينا     واما الماهية فهي بها هي هو ولا يخفى ان في
هذا الكلام تشويش اذ لم يعلم منه ان مراده بالماهية ما هو اراد بها
الحد على ما ذكرنا آنفا او غيره اي ما به الشيء هو هو على ما هو ظاهر كلامه
فان كان المراد به الحد فالدليل الذي ذكره اهو الدليل السابق
اورده للتوضيح او دليل آخر وان كان ظاهر كلامه كانه يأبى
كون المراد بها الحد وكذا عن حمل الدليل على الدليل السابق وتوضيحه
لو كان المراد الحد وكان الدليل دليلا آخر فلا يفهم منه المراد و
لا يعلم محصله ومغزاه فالظاهر حملها على المعنى الآخر ويحصل التشويش
في الكلام اذ كانت في السابق محمولة على الحد على ما هو الظاهر اذ لا يتم
كلامه بدون هذا الحمل ثم بعد حملها على المعنى الآخر ايضا كانه لا يظهر استقامته
ولا يخلو عن اختلال عظيم كما سنذكره     وانما هي يكون الصورة مقارنة
لمادة ان اراد ان ماهيته يحصل بسبب مقارنة الصورة بالمادة فهذه

عين مهيته

المقارنة هي ما به المركب هو هو والمقارنة معنى زائد على الصورة فلانه
اذ ذاته المادة والصورة ومرتبة المقارنة فخفية نظرا اذ ما يكون سببا
لحصول الشيء لا يكون به الماهية والا لكان الفاعل ايضا ماهية الشيء بل المراد هم
ما به الشيء هو هو ما يكون داخلا في قوامه لا ما به يتقوم وهو ظ ولا يخفى انه
على هذا يكون الدليل دليلا على ان الماهية لا بمعنى المذ في المركب عين ذاته
ويجب ان يحمل قوله فان هذا هو ما هو المركب على ان هذا هو ذات
المركب لا ماهيته اذ لو حمل على الماهية يحصل التنافي بين الكلامين كما لا يخفى
وان اراد ان المقارنة ايضا داخلة في قوامه اذ المادة والصورة
فقط بدون المقارنة لا يحصل منهما المركب ففيه ان غايته ما يلزم منه ان
يكون ماهيته مجموع المادة والصورة والمقارنة وهذا لا يستلزم ان لا
يكون ماهيته ذاته اذ ذاته ايضا يكون مجموع هذه الثلثة لا المادة و
الصورة فقط مع ان حمل كلامه على هذا ايضا لا يخلو عن بعد وهذا ايضا
وقيل على مغايرة الماهية لا بمعنى الحد والذات ويمكن ان يستدل على
مغايرة الماهية بمعنى الحد للذات بمعنى زيادتها عليها بان المادة و
الصورة مطلقا ليستا عين المركب بل المركب هو المادة و
الصورة المقارنة والصورة المقارنة لا بد ان تحد بها من اخذ المادة
والمقارنة هي لها فيحصل التكرار في الحد اذ المادة لا بد من اخذها على حدة
لانها جزء المركب ويؤخذ مرة اخرى ايضا في حد الصورة المقارنة لكن
في حمل كلام الشيخ عليه تعسف تام وبالجملة كلامه ظاهر في خلاف ظاهر
كان باشتراك الاسم كانه باعتبار اخذ الكلية في الماهية بالمعنى
المتعارف الذي يكون للجنس والنوع او باعتبار ان معناها المتعارف
هو ما يقال على الشيء والجزئي لا يقال على شيء وهو ايضا قريب من الاول و

المغايرة

المغايرة بالعبارة والاعتبار او باعتبار ان المراد بها في المتعارف
يصلح للحد به والحد على ما سنذكره لا يكون للجزئي وليست هذه
الماهية مغايرة لما هي بها ما هو كان مراده ان الماهية وان كان
قولها على الجنس والنوع وعلى الفرد باشتراك الاسم على ما ذكرنا من انه قد
في احد معنييه لا يصدق على الافراد لكن كلا معنييه مشترك في هذا الامر اي ما هو
بها ما هو والحاصل ان هذا الامر مشترك بين المعنيين ويمكن
ايضا ان يكون هذا لفظ عين احد المعنيين ومع اعتبار زيادته في الفرد
الذي ذكرنا عين المعنى الاخر وكلام الشيخ ايضا يحتمل ذلك كما لا يخفى
وقد كان يحصل العقل ذلك الشيء اشخاصه انه خبر بان الفرق
بين الفرد الذي يحصر النوع فيه والفرد الذي لم يحصر النوع بان الاول
اذا يحصل العقل نوعه فقد عقله ايضا دون الثاني بل لا بد في ادراك
الثاني من حس وشارة ما لا معنى له اصلا ولا يبعد عده بداهته
ولا برهان اذ ظاهر ان النوع سواء قلنا انه متشخص بمجرد وجوده ولا حاجة
له الى امر اخر على ما ذكرنا اولا انه يحتاج الى امر اخر في التشخص ويكون لا
يحصل من تعقله تعقل الشخص والفعل بان النوع المنحصر في الشخص لا يحتاج
الى شيء اخر في تشخصه بل يكفي وجوده والغير المنحصر لا بد في تشخصه
من امر اخر يعني الفرق ليس الا في ان يزيد التكلم والتعسف ويمكن هذا الفرق
ايضا من الفرق الخفي السابق من دون فرق فافهم ويمكن المرسوم
لا يوثق بوجوده فيه نظر اما اولا فلانه يكفي في المقام كون الفرد
الذي انحصر النوع فيه لا يمكن معرفته بالحد ولا حاجة لا ثبات جوازه
تحديد فرد اخر باعتبار الاشارة اليه لانه ادعى سابقا انه لا حد للفرد
مطلقا ويكفي في النقض تحقق مادة واحدة الا ان يخصص كلامه الاول

بالجزئيات الفاسدة كما يشير قوله سواء في الفصل وأما ثانيا فلأن هذا
الاشتراط الذي ذكره في الحد ليس في كلامهم أصلا ولا هو شيء مما يكون له
محصل وفائدة فليس اعتباره إلا لغوا محضا مع أنه يشكل الحال في
تعريف بعض الكليات أيضا إذ لا شك أن بعض الطبائع إن شرطنا
ولم نقل جميعها مما يمكن تعقله ووجوده فيلزم على هذا الاشتراط
أن لا يكون لها حد وذلك مما لم يقل به أحد فيكون حمل الحد
عليه بالظن دائما فيه نظر إذ يمكن أن يحصل اليقين بوجوده في
بعض الأوقات من دون الاستدلال بالإشارة والحس في الأولى
والتمسك بأنه إذا فقد لا يحمل الحد عليه فلا يكون حمل الحد عليه دائما
صادقا مع أن الحد لا بد أن يكون صدقه دائما ولا يتعرض لحديث
الظن واليقين إذ ليس في مجرى شرائط دوام الصدق في الحد بنقص من
ويجري شرط الكون صدقه يقينيا إذ كلا منهما مجرد دعوى بلا بينة فتنبه
ثم إن الحد الفاسدات فقد تعرض لإبطالها بما ذكرنا
من أنه يشير تخصيصه الدعوى بالجزئيات الفاسدة فمع الكليات
مثل الأشكال كالمثلث والمربع فإنها مركبة من السطح والأضلاع
فأما إذا أردنا أن نحد قطعة الدائرة أو لا يخفى أن في قطعة تحديدهم
الدائرة بالدائرة وإصبع الإنسان بالإنسان والحادة بالقائمة ليس
أمرا ضروريا بل يمكن تحديدها بدونها كما يمكن تحديدها بها كما أنه سهل
والبرد كذا اللازم في العكس أيضا يجب أن لا تحد الدائرة بالقطعة
والإنسان بالإصبع والقائمة بالحادة بل يمكن تحديدها بها أيضا بوجه
وبالجملة ليس الأمر كما يجب أن يعرف القطعة فيه ويجسم لأجله
مع ذلك القطعة الذي وجدنا الشيخ عليه كما تستطلع عليه والاشتراط

الانسان

الرأس
الإنسان من حيث هو إنسان أن يكون له إصبع بالفعل لا يكفي أن
مثلا من شرط وجود الإنسان من حيث هو إنسان مع أنه لا يلزم
تعريف الإنسان به أيضا كما لا يلزم تعريفه بالإصبع فليس هذا المعنى هو العلة
في عدم تحديد الإنسان بالإصبع واعلم أن السطح مادة عقلية أو
لما ذكر أن القطعة تحصل للدائرة بسبب انفعال يعرض لمادتها أراد
أن يبين أن مادتها ماذا أو لا يخفى أن جعل السطح مادة عقلية للدائرة
لا يظهر وجهه إذ الظاهر أنها مادة خارجية ويجب أن يصدق
حدها بتلك الصورة هذا الوجوب في حيز المنع ولا دليل عليه أصلا
فلذلك يوجد صورة هذه الكليات أو قد عرفت أنه لا يجب أخذ
الكليات في حدود هذه الأجزاء ثم يفترق هذه الأمثلة الثلاثة
أو أنت خبير بأن هذا الافتراق والافتراق الذي يذكره بعده
بين الدائرة والقائمة ليس يتعلق به غرض علمي أصلا وليس لم يصلح
لارتكاب هذا التطويل الذي ارتكبه وبعض الشيخ يجب أن هذه
الأمور علم بحقائق الأشياء وكمال حدث وكلا أن هي إلا كلال ووبال
وضلال وليس فيها كعض حال بل هي تطويل بقال وإن لم يدل
على هذه الإضافة بالفعل أو كان مراده ما سنذكره بعد ذلك
من أن إضافته إلى ده ليست إلى قابلة بالفعل بل إلى قائمة بالقوة
فليس في التعبير عنه بهذه العبارة تكلف جدا فغني أن يكون مراده منه
ذلك فتأمل وكذا إذا حقق فقد يشير إلى القائمة لا يخفى
أنه لا يمكن أن يعرف بالإشارة فيه إلى أي وأنت أصلا كان
بل الحادة هي الزاوية التي إذا أخرج ضلعاها إلى شيء مثلا لم يحصل
مربع البعد بينهما أكثر من والعوال أو فيه في الغاية إشارة إلى القائمة

اذ لو وصل من بع اسعد الى الشرين كان الزاوية هي القائمة فقد اخذت
ايضا المقارنة الى القائمة لا يخفى ما فيه من الضعف التام اى ان لا يكون
ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شىء يتصور به يعنى
يكون فى ذاتها قوة وجوده الا بالعرض مراده ان الفاعل هو الذى
يفيد وجود اما بالذات فمعناه ان لا يكون ذاته بالذات محلا له بل
ان كان فبالعرض ولا يلزم ان لا يكون محلا مطلقا لاى شىء كان
بل محلا لما يتصور المادة الفاعل به والحاصل ان الفاعل لا يمكن ان
يكون فاعلا للحال الذى يتصور الفاعل به اذ لو كان يتصور به لكان
يكون بالقوة ما لم يحصل الحال فيه فكيف يمكن ان يكون فاعلا له اذ
الشىء ما لم يكن بالفعل لا يمكن ايجاده لشىء اما الحال الذى لا يتصور المحل
به كالاعراض فيمكن ان يكون المحل فاعلا له اذ به لا يكون بالقوة بل بالفعل
فلا حجر فى كونه فاعلا له غاية الامر ان يكون فاعليته وقابليته من
جهتين فالضمير المستتر فى يستفيد راجع الى ما وضمير منها الى العلة
وجود شىء مفعول يستفيد والضمير المستتر فى يتصور راجع الى
العلة وضمير به الى شىء وما يستفيد منها وجود شىء يتصور به كناية
عن الصورة اذ الصورة مع تقدير كونها معلولة لمحلها يصدق عليها
انها يستفيد من محلها وجود شىء يتصور المحل به لانها يستفيد من
محلها وجود نفسها وهى شىء يتصور المحل به وفى بعض النسخ
يتصور بها والصحيح هو الاول وفى بعض اخر وجودا يتصور به وفاده
ايضا مفاد الاول ومع ذلك فيجب ان لا يكون او لما ذكر
ان الفاعل يلزم ان لا يكون بالذات محلا لما هو صورة له فهم منه انه
يمكن ان يكون محلا لما ليس بصورة له بل عرضا استدرك ذلك بان



باعتبار
وجود المعلول لا لاجل حلوله فيه يجب ان لا يكون من جهة فاعليته بل
اخرى هذا الحكم فى جهتين اصلها ما اشرنا اليه انفا من انه لما كان فاعلا
وقابلا فلا بد ان يكون من جهتين اذ لا يمكن ان يكون الشىء
فاعلا وقابلا من جهة واحدة وثانيهما ان ذلك الحلول ليس من
جهة الفاعلية اذ الفاعل لا يوجد فيه ان يكون محلا له حالا فيه بل
انما يقع ذلك حيث يقع باتفاق من خارج وذلك لان
الفلاسفة اه قيل يقوله والفاعل العلة التى تفيد وجودا مباينا ان
ما ذكرنا من ان الفاعل هو المفيد الوجود هو على اصطلاح الفلاسفة
والالهيين اذ هم لم يشترطوا كون الفاعل مبدأ التحريك اما ذلك
على اصطلاح الطبيعيين وقد قيل فى شرح قول الشيخ والفاعل العلة التى
تفيد وجودا مباينا لا قوله ونفى بالمباينة ما هذه عبارته فقد ذكر ان
جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم
الشيخ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم
النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب
عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات
وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته بل بالعرض
الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيجىء فى مباحثه
ستأنف الكلام والثانى ان الوجود الذى يحصل من الفاعل الطبيعى
المقارن من الامور التى لها صورة فى الخارج ليس حصوله من
المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا او شرطا او مقترنا
بالقابل منفعلا فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء
الالهيين هو مبدأ الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين

حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالنسبة الى
بعد رسمه من الحركات والاستحالات في الجوابين نظر لانا نقول انه
ان الطبيعة لا تقبل الحركة الا بعروض حالة غريبة ذهب ان الطبيعيين
عنوا بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية
كالحرارة مثلا والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور الوجودية و
صدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا لها واما
منها مقارن لها ومنها اقتران المادة بالصورة وقد ثبت ان الصورة
علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة بمفارق ومنها لوازم
الماهيات على ما ذهبوا اليه من انها علة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها
انه لما كان عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم الاول ان
علمه تعالى بحصول الصور المعترنة لذاته وهو بسببه فاعل لتلك الصور الحاصلة
في ذاته من ذاته فاين المهرب من لزوم اقتران الفاعل بما يعنده في بعض
الامور وليت شعري الذي يدعوه ويضطره الى هذا المهرب والتعصب فان
كان ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من اللوازم فلا
ثابتة هناك بمعنى القوة والاستعداد انما في بمعنى الفاعلية والفعل وانكه
وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة
فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا
ففي قوله فنرد عليهم النقض بما ذكر منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية
لان مراد الشيخ على ما وجهنا كلامه ان الفاعل لا يجوز ان يكون محلا لفعله ولا
يعني انه لا يمكن مقارنا لفعله مطلقا حتى يبني ان يكون حالا فيه او في محل واحد
كيف وسيصرح بعد هذا بجواز ذلك حيث يقول وليس يبعد ان يكون الفاعل



يوجد المفعول من حيث هو اه وما اورده هذا القائل في النقض من هذا
القبيل فلا ورود له اصلا واما ثانيا ففي قوله فاجاب عنه الشيخ بوجهين
الاول ان المراد اه لان مراد الشيخ من هذا الكلام هو الذي وجهناه به
وليس مراده هذين الجوابين الذين ذكرهما هذا القائل من حمل كلام الشيخ
عليهما فرية بلا مرية واما ثالثا ففي قوله فان المعنى بالفاعل اه لانه يظهر منه
انه جعل كلام الشيخ وذلك لان الفلاسفة اه تعليلا لقوله بل ان كان
ولا بد فباعتبار اه وانت تعلم انه تعليل لما ذكرنا انفا وبجعله تعليلا
لما ذكره لا يرتبط اصلا ولا يستقيم قطعا اذ على ما فهمه يكون الفلاسفة الا انهم
يعنون بالفاعل مفيد الوجود والطبيعيين يعنون به القسم من مفيد الوجود ومبيزه
حتى انهم يعدون القابل ايضا فاعلا على ما يصرح هذا القائل به وذلك غير
حمل كلام الشيخ عليه بما لا يستقيم اصلا اذ الشيخ نفى ان يكون الفلاسفة الا انهم
يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود
مطلقا سواء كان محركا او غيره فهذا مما لا مدخل له فيما قال هذا القائل
وهو ظاهر واما رابعا ففي قوله حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه
القبول كالجسم اه لان هذا خلاف الراي بل الطبيعيون يعنون بالفاعل
مبدأ الحركة ومعيدها لا قابلها ايضا وهو ظاهر واما خامسا ففي قوله ومنها
اقتران المادة بالصورة اذ ليس هذا ما نفاه الشيخ على ما علمت واما سادسا
ففي قوله ومنها لوازم الماهيات اذ هي ايضا ليست مما نفاه الشيخ واما
سابعا ففي قوله ومنها انه لما كان اه على ما قد تبين في موضعه واما ثامنا
ففي قوله وليت شعري الذي يدعوه اه اذ قد عرفت مراده وعرفت
انه الذي يدعوه اليه وان المراد والداعي اليه ليس ما حسبه هذا القائل
فتثبت بل هو نوع اخر وهو انه معيد لوجود العرض وليس معيد

المراد الفهم

الوجود المركب بل علة له باعتبار انه جزء له    بل انما يفيد الوجود شيء
آخر ولكنه فيه اي مقارنه فان قلت يفيد وجود المركب امر موجد صورته
فبتوسط ايجاده للصورة يوجد المركب وكذا الحال في ايجاد الهيولى
بتوسط الصورة فلا فرق بين الوجهين قلت الصورة لها مدخل
في افادة وجود الهيولى ولا مدخل لها في افادة وجود المركب فافهم
من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك
الوجود اي قائم بنفسه الصورة اشارة الى انه لا يمكن ان يكون الفاعل
قابلا لما يتصور به اما اذا لم يكن متصورا به كالاعراض فلا محذور
في كون الفاعل قابلا له على ما اشرنا اليه سابقا واما كون وجوده بعد
العدم فلا يصلح علة اه اعلم ان نفي كون هذه الصفة معلولة انما المراد
منه انها ليست معلولة بالذات بل بالعرض اي الفاعل الذي يحصل
الوجود بالذات يجعلها ايضا بالعرض او انها معلولة لذات
موصوفها لا لامر خارج عنها بناء على ان لوازم الذوات مستندة
الى ذوات الملزومات او انها لا تحتاج الى علة اخرى سوى علة
موصوفها بل علتها علة موصوفها واياما كان من هذه المعاني فلا نزاع
في هذا المقام كما لا يخفى وان كان نفي الاولين اظهر ثم لا يخفى انه بعد
ما ثبت ان الوجود مما يفيده الفاعل وان كونه بعد العدم انما يحصل
باعتبار ان هذا الوجود اعني انه صدر من الفاعل بعد العدم الذي
ما كان منه بل من غيره فيظهر منه ان الحدوث ليس مما يتعلق بالفاعل
وانه لا مدخل في الفاعلية للعدم السابق بل انما هو فيما هو فيه من
باب الاتفاق ويظهر منه ايضا ان هذا الوجود متى كان يحتاج الى الفاعل
بالبيان الذي سنذكره الشيخ فثبت على هذا مسئلتان احدهما انه لا

امتناع في انما يتميز القديم اي اصل انما يتميز الايجاد ولا يستدعي ان يمتنع انما يتميز
في القديم مع ما ظنه البعض بل ان كان امتناع فباعتبار امر آخر و
ثانيهما ان الممكن ابدا محتاج الى المؤثر ما دام باقيا هذا ولا بد
عليك انه يمكن ان يقال انا سلمنا ان هذه الصفة ليست بجعل
الفاعل بالذات وان المجعول بالذات الوجود وحده وان
هذه الصفة انما تحصل بمقارنة العدم الذي ليس من الفاعل بل انما من
نفسه بالاتفاق لكن نقول يمكن ان يكون الحدوث مشروطا بهذا
العدم الذي لا مدخل للفاعل فيه لا بد لنفيه من بيان في اثبات المسئلة
الاولى لا يخلو من اشكال فان قلت ان اثبات المسئلة الثانية ايضا
لا حاجة فيه الى هذه المقدمة بل انما يثبت بما سنذكره الشيخ
ان الوجود في الزمان الثاني اما من نفس الماهية او من غيرها
الى آخر ما ذكره الشيخ من دون حاجة الى هذه المقدمة وكذا
ايضا ان هذه المقدمة لا يثبت هذا المطلب بدون ضم تلك
بهذه المقدمات فظهر ان هذه المقدمة مما لا حاجة اليها ولا
يتوقف اثبات احتياج الباقي في البقاء عليها على ما يظهر من
كلام الشيخ قلت ما سنذكره الشيخ بعد ذلك لا يثبت المطلب
بدون هذه المقدمة اذ بدونها يمكن ان يمنع ان الوجود محتاج
الى الفاعل حتى يرد في سببه بل يجوز ان يكون المحتاج الى الفاعل
هو الحدوث وبهذه المقدمة يثبت ان المحتاج حقيقة هو الوجود
لا الحدوث ثم يرد في سببه الى آخر الدليل هذا والكلام بعد
محل تامل    فان قال قائل كذلك وجوده بعد ما لم يكن
تقريره هذه الشبهة بوجهين احدهما ان هذا الوجود يمكن ان يكون بعد العدم

ويمكن ان لا يكون بعده بان يكون دايما بحيث لا يكون عدم قبله
فكان كونه بعد العدم جايزا ان يكون وجايزا ان لا يكون فلا بد له من
علة على ما اعترفت به وثانيهما ان بعد العدم يمكن ان يقع الوجود و
يمكن ان لا يقع فكونه بعد العدم كان ممكنا فله علة والجواب عن الاول
ان المراد انه اذا حصل العدم للمعلول في الزمان السابق باعتبار علته
الذي هو عدم العلة ثم اوجد الفاعل المعلول بعده فليس للفاعل
صنع الا افادة اصل الوجود في هذا الزمان واما صفته الذي هو
كونه بعد العدم فهو لازم له بعد الفرض المذكور وهو ظاهر والامر
للشيء لا يقتضي تاثيرا على حدة بل التاثير في الملزوم بالذات تاثير
فيه بالعرض فظهر ان شان الفاعل ليس الا افادة اصل الوجود و
الصفة اللازمة لا يستدعي تاثيرا اخر بالذات ولزوم هذه
الصفة ليس ايضا من قبل الفاعل وحده حتى ان الفاعل لا بد
فيها من هذه الصفة بل من قبل الفاعل والعدم السابق الذي ليس
مستندا الى الفاعل بل الى عدمه من حيث هو فاعل فلا يستفيد
منه ان هذه الصفة انما حصلت للمعلول بمصاحبة العدم السابق الذي ليس
من جهة الفاعل بل انما هو من مقارنات الفاعل من باب الاتفاق
فاذن يحكم العقل بان هذا التقارن الاتفاقي لا مدخل له في تاثير
الفاعل ويمكن ان يتجرد عن هذا التقارن الاتفاقي فهو راجح
بالنظر الى نفس التاثير ان يكون المعلول غير كاين بعد العدم
بل دايما بل انما يمنع ذلك ان كان يمنع مانع اخر وقد عرفت
ما فيه ويحكم ايضا بان اصل الوجود مستند في هذا الزمان الى الفاعل
فيجب ان يكون مهما كان اصل الوجود محققا مستندا الى الفاعل بالبيان

الذي

الذي يستذكره الشيخ وعن الثاني انه ان اردت ان بعد العدم يمكن
ان يقع اصل الوجود فيكون متصفا بهذه الصفة ويمكن ان لا
يقع فلا يكون متصفا بهذه الصفة فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا
الا ان اصل الوجود محتاج الى الفاعل وبعد حصوله يكون هذه الصفة
لازمة له غير محتاجة الى جاعل اخر يجعلها بالذات بل الجاعل للوجود
بالذات يجعلها بالعرض كما مر ولان اردت ان بعد وقوع
الوجود ايضا يمكن ان يكون هذه الصفة ويمكن ان لا يكون فبطلانه
ظاهر واذ قد عرفت حقيقة الحال فعليك تطبيق كلام الشيخ في
الجواب على ما ذكرنا وهي متقدمة لا معا التقدم غير طبعي
لا يجب ان يكون مع المعلول دايما يكون المعلول فان
الحدوث نفسه ليس وجوده او فيه بطل اذ ليس يجب ان وجود
ابعد الحدوث لذاته حتى يجب به وجود غيره اذ على هذا
يلزم ان لا يكون ممكنا مسببا لكن الاخر فاتصاف الاشياء بالوجود
الثاني على انك قد علمت ان الحدوث لو ظهر انه
وجه الى لاحتاج الباقي في البقاء الى المؤثر ويكون حاصله ان
اصل الوجود من الفاعل وكونه بعد العدم بالاتفاق والعارض
الاتفاقي لا مدخل له في حقيقة الشيء والعدم السابق لما كان عليه هذا
العارض الاتفاقي فلا مدخل له في مجعولية حقيقة الوجود فاصل هذا
النوع من الوجود مستند الى الفاعل فيكون مستندا اليه ما
استمر وبقي وفيه نظر اذ عدم مدخلية العدم في الوجود و
مجعوليته لا يقتضي ان يكون الوجود متى كان حاصلا كان مستندا
الى الفاعل اذ يجوز ان يكون احتياج المجعول الى الجاعل ان

ابتداء الجعل ثم يصير بعده مستغنيا عنه والحاصل انا سلمنا ان هذا النوع
محتاج الى الفاعل وان لا مدخل للعدم السابق في احتياجه الى الفاعل
لكن نقول ان الاحتياج الى الفاعل بسبب سوى انه يحتاج الى الجاعل
يجعله اول الجعل وليس منفيا سوى ذلك فلا بد من التمسك بما
ذكره في الوجه السابق حتى يثبت المطلوب وحده لا يثبت قطعا فتدبر
تأثير وغناه اي نفع وان استمر وبقي فقد عرفت حقيقة الحال
ولهذا لا يمكنك ان تقول اه لا يخفى ان هذا ليس الا ما ذكره
سابقا ولا يظهر وجه لاعادته وكانه على ما هو دابه من التكرارات والتطويلات
او انه اعاده ليلحق به ما ذكر بقوله والفاعل الذي تسميه الغاية اه لان
هذا الكلام فيه توضيح وتبيين ليس فيما سبقه كما لا يخفى والفاعل
الذي تسميه الغاية اه لا يخفى ان ما ذكره لا يثبت الا ان في مفهوم
الفاعلية لا تعتبر العدم السابق وان متعلق الجعل ليس الا الوجود لا
الحدوث واما ان الجعل ليس مشروطا بالعدم السابق حتى يظهر منه
ان القديم ايضا يجوز ان يكون اثر الجاعل فلا لانه لا يظهر منه ان
الوجود كلما كان لا بد من استناده الى الشيء حتى يثبت ان الممكن
الباقي محتاج الى المؤثر اذ يجوز ان يكون احتياجه في ان الحدوث
فاذن ظهر ان وجود الماهية متعلق بالجزاء فقد ظهر انه لم يظهر
بما ذكره سوى ان فعل الفاعل في الاحداث هو افادة الوجود في
الوقت المعلوم لا افادة الصفة التي هي كونه بعد العدم ولا العدم السابق
واما ان هذا الوجود مجعول من حيث انه وجود وكلما يكون لا بد ان
يكون متعلقا بالغير فلا لجواز ان يكون احتياج الوجود في ان الافادة
فقط فاذا افاده الفاعل فيبقى مستغنيا عنه ولا ينافي ذلك ان

يكون

يكون مفاد الفاعل الوجود دون الصفة المذكورة ودون العدم وهو ظ
وتفصيل القول ههنا ان بعضهم زعموا ان فعل الفاعل هو الاخراج
من العدم الى الوجود وبنوا على هذا انه يلزم ان الممكن اذا كان قديما
لا يجوز ان يكون اثر الشيء اذ لا يتصور فيه الاخراج من العدم الى
الوجود وكذا يلزم ان لا يكون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر
حال البقاء اذ لا يتصور بعد آن الحدوث الاخراج من العدم الى
الوجود وانما ذلك في آن الحدوث فقط وخلاصة ما يستفاد
من كلام الشيخ ههنا بعد التلخيص والتنقيح ان في الاخراج من العدم
الى الوجود امرا الوجود وصفته التي هي كونه بعد العدم والعدم
السابق وظ ان الفاعل لا مدخل له في العدم السابق وانما هو
امر عرضي لسبب عدم الفاعل وكذا في الصفة المذكورة لان هذه
الصفة امر لازم للوجود الواقع في هذا الوقت واللازم لا يحتاج الى
جاعل بالذات فبقي ان يكون اثر الفاعل هو الوجود فقط ويلزم
ان يكون هذا الوجود ما دام متحققا مستندا الى الفاعل وانت خبير بان
هذا مما لا يكاد يتم اذ يجوز ان اثر الفاعل في الاحداث هو نفس
الوجود لا الامران المذكوران لا يلزم ان يكون هذا الوجود
مستندا الى الفاعل ابدا اذ يجوز ان يكون الوجود محتاجا الى
شيء بعينه وبعد الافادة يبقى بنفسه مستغنيا عن مؤثره وهو ظ
وكذا لا يلزم بمجرد ما ذكره ان الممكن اذا جاز ان يكون قديما
جاز استناده الى مؤثر لجواز ان يكون شرط التأثير العدم
السابق وان لم يكن معنى التأثير الاخراج من العدم الى الوجود بل
افادة الوجود فقط فلا بد في الدعوى الاولى من التمسك بما ذكره

وبذلك رسموا الفاعل بما يخرج من العدم الى الوجود
صح

الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث لا يحتاج اه او بدعوى البداهة في علم
الفرق بين الحدوث وغيره فاذا كان الوجود بعد الحدوث مستندا فلابد ان يكون في غيره ايضا كذلك وهي مشكلة جدا او الى غيره مر
في الدعوى الثانية من دعوى البداهة في عدم الاشتراط المذكور وانه
لا فرق في افادة الوجود في ان يكون بعد العدم او لا بل الافادة
في الثاني اتم واولى ولا يخفى انه يمكن اثبات الدعوى الاولى بمجرد
ما ذكره الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث لا يحتاج اه من دون
ان يتعرض لان معنى التاثير ليس هو الاخراج من العدم الى
الوجود وهو ظاهر ثم بعد هذا التعرض يصير الامر اظهر ويرتفع الوهم
واما الدعوى الثانية فلابد فيها من هذا التعرض ليظهر ان صنع
الفاعل هو افادة الوجود ثم يدعى انه لا فرق فيها في ان يكون
بعد العدم او لا اذ لو كان اثره الاخراج من العدم الى الوجود لكان
توهم فلا سبيل الى اثباتها فان قلت اذا ثبت ان الامكان علة
الاحتياج فهل لا يثبت هذا المدعى من دون التعرض المذكور قلت كلا
لا اذ يجوز ان يكون الامكان علة للاحتياج ومع ذلك لا يمكن التاثير
بدون سبق العدم وغاية ما يلزم من ذلك ان لا يكون يمكن قديم
ثم كون الامكان علة للاحتياج ما ذكر في المطالب الاول ويمكن اثبات
الاحتياج حال البقاء بالدليل الذي ذكره الشيخ من دون التعرض المذكور
كما لا يخفى ومن الاشكال هاهنا شيء هو ان هذه اه قيل هذه
من الاشكالات الصعبة في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه
الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل منها في آن
واحد فيلزم تتالي الآنات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع تتابع

بينهما زمان وهو ممتنع كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردة
ونفي تركب الزمان والحركة من الآنات والآنيات واما ان يقع
زمانا فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في
طرفه وكذلك الموجب لايجابه يكون معه في ذلك الزمان و
كذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل هاهنا سلسلة من علل غير
متناهية مجتمعة معا في زمان واحد وهذا التسلسل هو المستحيل في العلل
هو الذي يحكم بامتناعه فمع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المطلوب
اذ المجموع منها ايضا حادث لابد لها من علة لحدوثها ولا علة خارجة
عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل واجاب الشيخ و
غيره من هذا الاشكال بان الحركة شيء متجدد ليس لها
استمرار على حالة واحدة بل هو في نفس ذاته الاستمرار متغير
فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع لكن الحركة لما
كان تجددها وتغيرها ليس بعرضها من حالة الى حالة تعرض من ان الى
ان يلزمها من حالة انية يفرض فيها الا وبينها وبين حالة انية
اخرى حالات كثيرة مفروضة على النحو المذكور وبالجملة ثبت
حالاتها المتجددة في انات متتالية متشفعة بل كلها منتشر واحد
متصل على نحو التجدد والانقضاء فعلة المقتضية للحادث ليست
موجبة لها انها بل لكونها على نسبة ما ووضع ما لسبب الحركة
فالحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث
بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابتة الذات على حالة واحدة ولا
باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا متفاصلة الوجود
متتالية ونعت كونها على هذه الصفة هو الحركة فبعد ورود الحركة

هي السبب الى فقط انتظام على الحوادث وشرطها او شريكها وبها يحصل هذا
الاشكال بحذافيره والعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة
من العلل الثابتة التي لجلبها او لشركتها يصح صدور الحوادث
المتجددة من تلك العلل فان صدور الحركة عنها السبب صدور
المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة
النسبة بحسب استمرار ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة
تجدد نسبتها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها
غير مجد اذ الكلام عائد الى لزوم جهة تجدد من جهة ثباتها انتهى
كلامه ولا يخفى ان حاصل جواب الشيخ كانه ان الحركة امر متجدد على سبيل
الاتصال وبه يصح الارتباط المذكور اذ نقول ان علة حدوث
زيد مثلا الآن المعلوم الذي هو آن طلوع الشمس يوم الاحد
وعلة هذا الآن هو الزمان الذي هذا الآن انتهاؤه ولا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة الى الزمان الذي دل عليه الدليل
ان يتحقق العلة في آن ولم يتحقق المعلول فيه او يكون العلة في
جميع آنات زمان ولم يتحقق المعلول فيها اما اذا كان العلة
امرا تدريجيا كالزمان ونحوه فانقض الحكم بانه ما لم يتم وجود هذا
الامر لم يجز وجود المعلول اذ بدون تمامه لم يحصل العلة لكن لا بد
ان لا يقع فصل بين تمامه وبين وجود المعلول اذ يلزم التخلف
المحال بالبرهان فالزمان اذا كان علة لآن فلا يلزم ان يكون
الآن معه في جميع زمان حدوثه بل يكون هذا ممتنعا لما عرفت بل
يجب ان يتحقق مع تمامه بلا فصل وهو كذلك فالزمان وان كان
منقضيا على الآن لكن لا يلزم من علته له تخلف المعلول عن علته

الثانية

الثانية الذي هو اليه كما عرفت هذا هو السر في صيرورة الحركة واسطة
بين الحادث والقديم اذ بها يحصل التقدم مع عدم التخلف فيحصل
الارتباط المذكور ولو لم يمكن مثل هذا الامر لما امكن تحصيل هذا المعنى
كما لا يخفى فان قلت ننقل الكلام الى علة الزمان ونقول ان علة هذه
القطعة التي قلت انها علة الآن الذي هو علة حدوث زيد اي
شيء هو فان كانت القطعة السابقة او الآن الذي هو انتهاؤه فيلزم
ان يحصل تمام هذه القطعة بعد القطعة السابقة وفي الآن الذي هو
انتهاؤه بلا فصل على ما اعترفت به قلت علة هذه القطعة القطعة السابقة
مع اجزاء هذه القطعة اي نصفه مثلا ولو نقل الكلام الى النصف نقول
ان علة كل نصف القطعة السابقة عليه او بعده او لا يجوز انه على هذا الايراد
الايراد الذي اورده هذا القائل على الجواب الذي ذكره الشيخ ثم لا
يخفى ان حل هذا الاشكال لا يتوقف على الحركة بل انما يحتاج الى الزمان
لكن الحكماء لما اعتقدوا ان الزمان مقدار الحركة لا بد لهم من القول
بالحركة السرمدية والجسم السرمدي واما المتكلمون فلما لم يقولوا بان الزمان
مقدار الحركة بل جوزوا ان يكون امرا واجبا منتزعا من بقاء الواجب
فهم في فسحة من ذلك ولا يلزم عليهم القول بجسم قديم حتى يصح الارتباط
بين الحادث والقديم بل قد عرفت انه بمجرد ثبوت الزمان يحصل
هذا الارتباط والزمان امر وهمي ليس بموجود في الخارج حتى يكون
قديما ويلزم قدم بعض اجزاء العالم الذي وقع اجماع المليين على
خلافه وقد بسطنا القول في هذا المقام في تعليقاتنا على الشرح الجديد
للتجريد فليراجعه من اراد الاطلاع عليه ثم قال الفاضل المذكور بعدما
نقلنا عنه واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب

مع نصفيه صح

يفتقر

هو ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدائمة الدورية ولا
نهد الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند الى علة
ثابتة ومن حيث حدوثها كانت تستند اليها الحوادث فان سئلت عن
كيفية استغناء اعتبار الحادث عن حدوث علته مع انا حكمنا كليا ان
كل حادث فله علة حادثة قلت المراد بالحادث الذي هو موضوع
هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لهويته الحدوث من حيث انها
معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان
هويتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا
لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ولكن اذا راجعنا عقولنا
لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد ذاتا المعلول
الذي هو عين هوية التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا
عرض له تجدد وتغير زائد ان كانت الحركة الى ذاته بعد ان لم يكن
بخلاف المتصلة الدورية الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول
الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث
الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء
هويته هي نفس التغير والانقضاء فهو دائم الحدوث والتجدد ولم يكن
علتها حادثة وكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة
للمتغيرات والهوية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا
عرفها قوم بانها هوية يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا الجواب قيل
في هذا المقام ويندفع كثير من الاشكالات انتهى كلامه وانت خبير
بان هذا الجواب في الضعف وعدم الاستقامة بحيث لا يخفى اذ ان كان
الحركة هي نفس التجدد والتغير لكن هذا التجدد والتغير اما قديم او حادث

فان كان

فان كان قديما فكيف يكون علة للحادث وكون هويته التجدد والتغير
غير مجد اصلا اذ القديم لا يمكن ان يكون علة للحادث اي شيء كان
هويته وان كان حادثا فلا بد له من علة حادثة والفرق بين حادث
وحادث مما يحيله العقل الصريح قطعا والقول بانه حادث ولا
قديم ايضا كذلك وان كان له جهة قدم وحدوث فمن جهة
الحدوث لا بد له من علة حادثة قطعا ولا يخفى ايضا ما في قوله و
الا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فظهر ان هذا الجواب
ليس الا مجرد عبارات وتخيلات شعرية بل سفسطية ولا حقيقة لها
محصلة ثم قال التقابل المذكور بعد تعقلنا بالفعل اهمل ولكنه يعين
وان تحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعد
ومن وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات
حدوث ولا قدم الا بتبعية ضعف هي ايضا اذ معناها كما عرفها
المحققون هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا
او دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة الى الفعل
هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة فهي امر
نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث لا هو حادث تدريجي
الثاني ان الحركة بكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها بالذات على
وجود حادث سواء كانت علته او جزء علته لان الحادث موجود
بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة للشيء يجب ان يكون
موجودة معه بل يكون متقدمة عليه بالطبع ولا اقل وجودها اقوى من
وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية
دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار تستند الى العلة القديمة فهذا

ليس بصحيح اذ الامر المتجدد الحدث ليس بقاء وجوده اصلا فضلا عن كونه قديما
واما الهيئة الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها الرابع انا
قد بينا في كتبنا ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية
غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية
اعني القريبة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير
صحيح وكذا قوله انها غير متغيرة الا عند جاذبة ليس بمستقيم انتهى
كلامه ولا يخفى ان في ايراده اثنانيا اذ لا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء
العلة التامة للموجود موجودا بل يكفي وجود الفاعل فقط وكذا اما في
قوله واما الهيئة الكلية الخ اذ عدم مجعوليتها وجاعليتها غير مسلم
اصلا كيف وهم باسرهم يقولون ان طبيعة الصورة شريكة في
علة الهيولى واما ايراده الرابع فلا نقص به بعد فرض صحته ما بين عليه
في كتبه ان كلام هذا المجيب لا ينافيه اذ يجوز ان لا يكون مراده
العلة القريبة للحركة اذ دفع الاشكال غير متوقف على هذه الارادة
كما لا يخفى ثم قال هذا القائل بعد ذلك فالحق الحقيق بالاذعان و
التصديق في هذا المطلب الذي طارت فيه عقول الدهماء وزلت
في بيانه اقدام الفضلاء ما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضله
بل وهو ان الامر المتجدد بالذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية
التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني
ولها هوية انقضائية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد
وقد بينا على تجدد الطبيعة المادية الجارية بالشخصيات في جميع الاجرام
المواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم تكن مهيتها مهية الحادث
لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فهي تكون نحو وجود نعت وصفه

لا يكون الطبيعة



لا يكون للمهية كما في الاشد والاضعف فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب المهية
بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات التدريجية الهوية بذواتها
لا بصفات عارضة لها يا بها وان كانت زائدة عليها بحسب
العقل بحسب التحليل فتشخص هذا الوجود بعضور هويته عين قبول الدوام
الشخصي لا يكون الا تدريجي الحصول لست اقول ان مهية بعض التجدد
والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانه قد تصور
طبيعة من هذه الطبائع بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث
فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل في ذلك الاشكال مبني على
الاشتباه بين مهية الشيء ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة
الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن
يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود بعينه لكان الجزئي كليا و
الخارج ذهنيا وهو ممتنع ومستندا الى ايضاح هذه المسئلة واستيضاح
القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيما سيأتي الشيخ
والشيخ ما ذكرا انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره بعد فرض صحته واستقامته
لا يشفي العليل ولا يروي الغليل اصلا اذ هذه الطبيعة المتجددة الذات
بذاتها والوجود التدريجي الذي يثبته كيف حالها باي وجه يصحح
حدوثها وارتباطها بالقديم فان كان بمجرد ما نقله من المجيب السابق
من ان مهية الشيء ان كان يتجدد او يتغير فلا حاجة له الى علة جاعلة
فقد عرفت حاله مع ان هذا القايل كيف يمكن ان يدعي ان الوجود
التدريجي ليس ذاته الا التجدد والتغير وان كان باعتبار ان هذا الوجود
لا يقبل البقاء والشخص بعضور هويته عنه وبذلك يكون متدرج
الحصول كما يشعر اليه قوله فتشخص هذا الوجود الخ ففيه انه ان هذا غير

نافع اصلا اذ لا شک انه یعرض فی هذا الوجود التدریجی الذی حسبه جزئیات
حادثة فلعلها ان کانت هی ذات الوجود وهی منزهة ازلا وابدا
بزعمه فیلزم ان یکون تلک الجزئیات ایضا کذلک وان
کانت غیرها فننقل الکلام الیها وهذا الکلام نظیر ما یقولون فی
نفی حدوث العالم ان الممکن لا یقبل الوجود الا زمانا وفیه ما فیه
وان کان یجوز اخر غیرها فلیبین حتی ینظر فیه فیتثبت
وسیوضح هذا فی موضعه وهو الفصل الاول من المقالة الثامنة
بعد لیس مطلق ای لا بعد عدم سابق ماده خاصة کما سیشیر الیه بقوله
قبل ای ایجاده بعد عدم مطلق ای عدم بوجه من الوجوه بعدیة ذاتیة لا
بعد عدم صریح خارجی بعدیة زمانیة فالمبدعات لیس لها بحسب امکاناتها
الذاتی اعدام خارجیة بخلاف الکونات حیث لها اعدام خارجیة
قبل کونها وربما کانت بعد کونها ایضا فالمبدع لیس له عدم فی نفس
الامر بل کثیر من الحیثیات ومرتبة من المراتب والذی ینافی الواقع
هو الوجود لا غیر لانه اوسع من تلک المرتبة فتامل فیه فان ههنا شبهة
ینبغی دفعها وهی ان امکان العدم للمعلول الاول مع امتناعه علی الواجب
ینافی الاستلزام بینهما اذ امکان اللازم یستلزم امکان الملزوم فیلزم
امکان الواجب وهو محال ولا یجدی ما ذکره بعض المتاخرین بان الذی
یلزم هو امکان بالقیاس الی الغیر وذلک لا ینافی الوجوب الذاتی
انما المنافی له الامکان الذاتی لان الامکان الذی هو بالقیاس الی
الغیر انما یتحقق بین امرین لا یکون بینهما علاقة العلیة والمعلولیة والواجب
والمعلول الاول بینهما علاقة ذاتیة وکذا بین نقیضیهما فالحق ان للمعلول
وجودا ومهیة فالذی منه متصف بالامکان هو مهیته ولا علاقة لها لذاتها

مع الواجب

مع الواجب ولا لزوم والذی منه متصف باللزوم هو الوجود
وهو واجب بوجوب سببه الذاتی ولا امکان له من هذه الحیثیة
بل من جهة المهیة فبالحقیقة الممکن غیر لازم واللازم غیر ممکن
انتهی کلامه ولا یخفی ان تفسیر المطلق بما ذکرنا اولی بسیاق وجود
شاهد من کلام الشیخ وقد یناقش ایضا فی قوله هو الوجود لا غیر
لان اوسعیة الواقع یستدعی وقوع الوجود والعدم فیه جمیعا
لا الوجود فقط وهو ظاهر مما اورده علی بعض المتاخرین فیرد
اذ مراد ذلک البعض ان الممتنع جواز انفکاک الملزوم عن
اللازم فی الواقع او بالنظر الی الملزوم وما نحن فیه لا یلزم شیء من
ذلک اذ عدم المعلول الاول یمکن بالنظر الی ذاته لا بالنظر الی الواقع
والمعلول الاول کما اقتضی امتناع عدمه کذلک اقتضی امتناع عدم الواجب
کما لا یخفی وعلی هذا لا اتجاه لما ذکره هذا القایل اصلا وما ذکره
من الجواب یقف رده اظهر من ان یخفی فان المعلول له فی
نفسه ان یکون لیس او قبل لما ذکر ان الابداع هو تاسیس بعد
لیس مطلق اراد ان یبین کیفیة هذه البعدیة التی یثبت لها الحدوث
الذاتی بان المعلول له فی حد نفسه ای مهیته ان یکون لیس وجود
وله عن علته الموجبة ان یکون له وجود والذی یکون فی نفسه
هو اقدم من الذی له عن غیره عند الذهن تقدما بالذات
لا بالزمان فکل ممکن ایس بعد لیس ای موجود بعد عدم بعدیة
بالذات وهذا الحکم شامل لجمیع الممکنات الموجودة فان کانت
یکفی امکانها الذاتی بعد وجودها عن العلة فلیس لها الا الحدوث الذاتی
ای التاخر عن العدم الذاتی فقط وان لم یکف فلها مع الحدوث

الذاتي حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم عليها بالزمان واعلم ان
ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان الماهية ثابتة موجودة كما حقق
مرارا فالفاعل لو لم يعد شيئا لم يكن للماهية صلاح الصادر من
الفاعل ليس الا الوجود فالماهية تنبع به كما استقر عليه راى اكثر
الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى تقدم حال الماهية على
حال الوجود والجواب ان ماهية الشيء وان كانت ثابتة بوجوده في
الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها في نفسها
ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت الماهية في نفسها تحكم عليها العقل
بانها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان وتعقبه بما خرجه
الا العلة في الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها
ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما
يكون اذا كان المنظور اليه هي الماهية لا نفس الوجود فالوجود هو
الاصل في الواقع وله التقدم فيه على الماهية والماهية هي الاصل في
اعتبار الذهن وله التقدم فيه على الوجود وثانيها ان ماهية المعلول
ليس لها في نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة
كما ليس لها في نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة
لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين الوجود والعدم الى
العلة انتهى كلامه لا يخفى ان الاظهر ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان
افادة الوجود على الدوام هو الذي يسميه الابداع اراد ان يبين
صدق حد الابداع عليها ثم ما ذكره في جواب الاشكال الاول لا
يحصل له اصلا لان الوجود اذا كان هو الاصل في الواقع ويكون تقدما
على الماهية فيه فحكم الذهن بتقدم الماهية على جميع ما هو خارج عنها حتى الوجود

وكذا



وكذا التقدم بعض حالاتها كالامكان وكونه على الوجود ان كان
معناه انها متقدمة على الوجود في الواقع فهو خلاف الواقع لما عرف
بان الوجود متقدم عليها في الواقع وان كان معناه انها متقدمة
في الملاحظة فمع ان هذا التقدم ليس بلازم في الواقع اذ يجوز ان
يلاحظ الوجود اولا ثم الماهية والامكان وكونه يرد عليه ان مثل هذا
التقدم لا يكفي فيما نحن فيه اذ الظاهر ان ليس مرادهم بتقدم الامكان
وكونه على الوجود وكذا التقدم العدم عليه في بحثنا هذا اي بحث
الحدوث الذاتي مجرد ان العقل يلاحظ هذه الصفات اولا ثم
يلاحظ الوجود وان كان معناه امرا اخر فليبين والصواب في
الجواب ان يقال ان الماهية وان كان في حال العدم لا يثبت لها
شيء حتى نفسها اذ المعدوم سلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه لكن
بفرع ٢ ثبوت نفسها لها ليس على الوجود اذ الذاتيات والذات ثابتة
مجعولة واذا كانت ثبوت نفسها لها غير متفرع على وجودها فلا يجوز
ان يحكم العقل بتقدم ثبوت بعض احوالها لها على ثبوت الوجود لها
في الواقع اذ ثبوت الشيء لشيء ليس فرعا على ثبوت ذلك الشيء بل انما
هو مستلزم له هذا ولا يخفى ان هذا الاشكال وان امكن دفعه بما
ذكرنا لكن يرد على الشيخ منع المقدمة التي ادعاها وهي ان الذي للشيء
في نفسه اقدم عنده الذي من الذات من الذي يكون من غيره
ثم قال هذا التعين متصلا بما نقلنا عنه من هذه عبارته وذكر بعض المتأخرين
وجها اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا
يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ثم
قال انه يرد عليه شيء مر ان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي

ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة
العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان فيها
العدم و الا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت
نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق السالبة لا سلب
وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المعتبر فلا
يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا
اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية
و المعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر
ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم
فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب
الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا
لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال اما سلب الوجود
عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون
المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء
منهما في تلك المرتبة غير ممتنع كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس في
المرتبة السابقة الا الامكان للوجود والعدم فقد في هذه المرتبة العدم
بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا انتهى
ما ذكره اقول ما وجه ما ذكره الشيخ من نسبة الممكن بحسب ذاته فهو ان
مرتبة الممكن وان لم يخل عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها
واعتبارها نفسها بحيث تجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن
كل ما سلبت ولو بغير في النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقا فهذا

السلب لها بالنظر عن كل شيء هو غير نفسها فهو ان كان من حيث ثبوته لها
متاخرا عن الحال الوجود متقدما على سائر الاتصافات الوجودية و
العدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا
يستدعي ثبوت الموضوع قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد
السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فالمتقدمة على سائر
الاشياء مع عروض الوجود وغيره لها لكونه ايضا متاخرا عن الوجود
وان كان وجود السلب مع تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي
هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة
فاذن ثبت قول الشيخ ان المعلول له في نفسه ان ليس اي له سلبية
الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة
العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان بهيته
يقتضي العدم في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد من
حيث ذاته ~~فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا~~
~~بحسب ذاته فكل ممكن مجرد من حيث ذاته~~ عن هذا الوجود
الذي تلبس به في الواقع فاعلم هذا واما الوجه الذي ذكره هذا
الفاضل من كون المعلول معدوما في مرتبة العلة فيرد عليه انه
العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يمكن ان
يكون له عدم وجود المعلول لما كان متضمنا لاصل الوجود مع قصوره
عن الكمال ونقصه عن التمام فالذي يسلب عن العلة هو بعض الذي
هو امر عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد وبدونه فعلى
هذا الوجه مع التاخر واندفع الايراد الذي ذكره لان سلب السلوب
والاعدام صادق على الموجود المتاكد الوجود ومع ذلك لم

في الواقع من كل وجه لا من جهة اعتبار
ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون
مع اتصافه بالوجود صح

يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان
يقال ان المعلول عدم مطلقا في مرتبة وجود علته وان صح ان يقال لم
عدم مطلق في مرتبة مهيته على ما مر في الوجه الاول واما الذي
افاده من جواز ارتفاع النقيضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب
عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا
الانسان ليس بكاتب بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب
فكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة ذاته موجودا صدق
سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين
اصلا لان الواقع ولا في مرتبة من مراتبه فقوله نقيض وجوده في
تلك المرتبة سلب وجوده فيها الخ وان كان مسلما لكن لا يلزم منه
ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة
مسلوبا عنها الوجود صدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول لكان احد النقيضين صادقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ
فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب الا بالسلب عن كل
شيء فاذا كان نقيض الوجود للشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي
في تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود
عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية في تلك المرتبة موجودة
قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة فهذا
السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الاشياء
التي ليست ذاتها ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة
عنهما نعم تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم نقيض

الوجود

الوجود بالحمل المتواطي كما في المعدولات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في
القضايا فلم يلزم رفع المتناقضين في شيء من الوجهين اصلا اذ لم
يلزم كون شيء لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء في
اي مرتبة كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا انه ليس بموجود
فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان في مرتبة ذاته
بموجود صادقة البتة ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة
البتة فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المعدولات ولا في القضايا
وههنا نكتة يجب التنبه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة
انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة
من الواقع يوجب وجوده في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب
سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الانسان مثلا في تلك المرتبة بعينه
لا ينافي تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من
تلك المرتبة فثبت ان المعلول في مرتبة نفسه ان ليس اي صدق
عليه في تلك المرتبة انه ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى
المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ
القضية لا بلفظ المفرد فلم يقل للمعلول في نفسه الوجود او الكون
له عن علته العدم او اللاكون بل قال له في نفسه ان يكون ليس وله
عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة
وصدق عليه انه موجود في الواقع من العلة وكلا القولين صادق باختلاف
الحيثية انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المهية الممكن
لها السلب التحصيلي عن كل ما سلب وان كان طرفي النقيض على ما ذكره
الشيخ ان اراد به ان هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاته متقدما على جميع

الاتصافات ففيه ان هذا السلب الذي ذكره الشيخ ليس معناه ومعدا انه
ان الماهية تثبت لها جميع الاشياء التي عدا الماهية ليس فيها لذاتها ولا ذاتيا
لها فعلى تقدير ثبوت هذا السلب لها في مرتبة ذاتها ان جميع ما
عداها حتى الوجود والعدم ليس فيها ولا ذاتيا لها وظاهر انه لو سلم
تقدم هذا المعنى على الوجود لا يجدي اصلا لان هذا المعنى لا ريب انه ليس المراد
من الحدوث الذاتي سلمنا ان المراد من هذا السلب انه لا يثبت
للماهية شيء مما عداها في مرتبة ذاتها وسلمنا ايضا ان هذا السلب ثابت
لها في مرتبة ذاتها متقدما على الوجود وغيره مع ان هذا امتناع لا تزال
لكن نقول ان هذا السلب ظاهر ان نسبته الى الوجود والعدم على السوية
فلم ينسبونه الى الوجود خاصة ويسمونه الحدوث الذاتي بمعنى تقدم
العدم على الوجود بالذات ثم لا يخفى ان ما هو الموافق لما ذكر ان
الماهية في مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود والعدم لا انه يثبت
اي يثبت لها انه ليس لها الوجود والعدم من ذاتها وهذا المعنى مآله
الامكان الذاتي او ما هو قريب منه فصار الامر الى ما قال بعض المحققين من
ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا العدم بحسب الامكان فان اريد
في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم الكلام والا فلا واثبات معنى اخر للماهية
في مرتبة الذات متقدما على الوجود يناسب الحدوث الذاتي غير هذا المعنى
الذي ذكرناه مما لا سبيل اليه وكل ما يتوهم فهو مردود باطل وما ذكره هذا
القائل من ان هذا السلب من حيث ثبوته للماهية كذا من انحاء الوجود الى
قوله فاذن ثبت قول الشيخ فلم يظهر لي معناه ولم اجد له محصلا وهو في
غاية الركاكة ولعله يحتاج الى فطانة عجيبة واما ما نقلناه عن ما اورده على هذا
الفاضل من ان عدم المعلول في مرتبة العلة غير صحيح بناء على ما ذكره [illegible]



فهو مشتمل على عجب وطور اخر ما لا يستقيم على عقولنا كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان ما افاده هذا الفاضل من جواز ارتفاع النقيضين فليس
الامر كما ذكره ليس الامر كما ذكره اذ ليس مراد هذا الفاضل تجويز ارتفاع
النقيضين في المرتبة الا ان الوجود والعدم يرتفعان في المرتبة بمعنى
ان ليس شيء منهما ما يتاقيهما واطلاق النقيضين على نفس الوجود والعدم
شايع وليس مراده ان النقيضين المتناقضين يرتفعان في المرتبة
وكلام هذا الفاضل صريح فيما ذكرنا بحيث لا يحتمل وجها اخر وعلى هذا
لا ايراد عليه اصلا اذ هو بعينه ما يقول به هذا القائل وتحقيقه صحيح وهو
ظاهر ثم ما ذكره من قوله والعدم نقيض الوجود بالحمل المواطئ كما
في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فما فهمت المراد
منه اصلا والظاهر ان النسخة التي عندنا مغلوطة ولعله كانت العبارة
هكذا او ليس موجودا نقيضه بالحمل الاشتقاقي وعلى هذا ايضا لا يخفى ما فيه وبما ذكرنا ظهر
ايضا حال النكتة التي نبه عليها اذ قد علم ان معنى سلب الاشياء عن الماهية في
مرتبة ذاتها ان تلك الاشياء ليست ذاتها ولا ذاتيا لها وهذا المعنى
لا ينافي ثبوت مقابلها هذا وهذا القائل زعم ان مراده ان الاشياء لم يثبت
لها في مرتبة ذاتها وهو غلط كما يظهر من تتبع كلامهم كيف وكثير من الاشياء
ثبتت لها في هذه المرتبة وهم ايضا مصرحون به كالامكان والماهية ونحوها
فكيف يقولون انه يسلب عنها جميع الاشياء في هذه المرتبة ثم لعل ان يتوهم ثبوت
شيء في هذه المرتبة ان العقل يجد الاتصاف بهذا الشيء متقدما على مرتبة
الوجود كما يجد الاتصاف بالامكان ونحوه متقدما على الوجود فيثبت هذه
الصفة له انه ثابت في مرتبة الذات وليس المراد ان الذات لها
تحصل وحيثية سابق على الوجود ويثبت لها في هذه المرتبة بعض

المحصل لانه خلاف البديهة اذ لا يفهم من المحصل والفعلية الا الوجود فتدبر

بل يعد عدم مقابل خاص التقييد بالمقابل لم يظهر له وجه الا ان

مادة قد عرفت ما فيه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود او

يعني يتبرد بلا لحاظ افادته الوجود فانه من هذه الحيثية يكون اولى من

منفعله بما يفيده اي الوجود وليس المراد ان الفاعل قد يفيد الوجود

وقد لا يفيده فاذا كان مفيد الوجود فهو اولى من منفعله مطلقا اذ لا ليس

بلازم اذ الفاعل مفيد للوجود المنسبية والفاعل هو الذي يفيد وجود الحاصل الثاني م

شيء فان كان ذلك الشيء مشاركا له في الماهية كالحرارة مثلا

يفعل حرارة اخرى فح يمكن ان يلاحظ الفاعل من وجهين

من حيث افادته وجود الحرارة ومن حيث افادته الحرارة فبالاعتبار

الاول يكون اولى من منفعله بالوجود لانه اقدم منه بالوجود على

منفعله الشيخ وبالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ ان

الفاعل يجب ان يكون اولى بالحرارة من منفعله اي يكون حرارته

اقوى من منفعله وعند الشيخ انه ليس بصواب من كل وجه بل قد

وقد وان لم يكن مشاركا له في الماهية كالحركة يفعل السخونة فح لا

يمكن المقايسة بينهما باعتبار الماهية بل اذا قيس بينهما فانما يقاس

من حيث الوجود وقد ظهر ان الفاعل بهذا الاعتبار اولى من منفعله

هذا محصل مرام الشيخ فافهم وعنه اشكال مراده ان السخونة

التي في النار الحادثة من نار اخرى بعيد عن صورة النار الحادثة

وعن صورة النار الفاعلة وكان صدورها عن الاجزاء بالواسطة

ولا يجوز ان يكون صدورها بزيادة استعداد المادة او

المادة لا بان يكون استعدادها يمكن ان يكون صدورها تمام الفاعل باعتبار زيادة استعداد المادة

بوصالها

موجد الماهي يلزم ان يكون الاستعداد سببا لذلك ولو اي حصل ان

العقل لا شك انه لا يختلف بحسب اختلاف القوابل فلم لا يجوز ان

يكون هاهنا كذلك فافهم وان سلمت هذه الظنون او كانه

اشارة لا ما ذكرنا من المنع فانه يكون بعضه بما هي علته

المتقدم الذاتي لا يحتج في ذلك المعنى اذ ظاهره ان العلة التي

يكون ماهيته للمعلول التي للماهية يكون حصول هذه الماهية لها اولى

من حصولها للمعلول الا ان حصولها لها اقدم بالذات من حصولها

للمعلول وفيه نظر اذ ثبوت الذات والذاتي ليس معللا فليس

حصول هذه الماهية للعلة سببا لحصولها للمعلول حتى يكون مقدما

عليه نعم وجود العلة مقدم على وجود المعلول فوجود هذه الماهية

في العلة مقدم على وجودها في المعلول فلو حمل الكلام على ان

المراد مجرد هذا المعنى انه خلاف ظاهر العبارة فيه ان مجرد هذا ليس

زيادة في نفس المعنى حتى يلزم نسبته ان يذوق مطلق الماء او

وباطله لا وقع لمثل هذه الامور وليس مما يبحث عنه في العلوم

البرهانية فظاهر من ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود

او مراده ما مر انفا فلا نقض مشتركين في استعدادها

اي يكونان مشتركين في المادة لا ان يكون استعدادهما واحدا

والا لجاز ان لا يكونا مشتركين اي لا يكونان مشتركين

في المادة او كانا مشتركين فيها بانضمام الاربعة كالشمس والقمر

والارض فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك

بعضه لا ضرورة فيه فاذ قد وقفنا على هذه الاقسام التي

حاصلها حجة هذه الحجة هي قسم القسم الثاني اي الذي

يكون الله علة الشخص وهي ان لا يكونا مشتركين في المادة
وظاهر في خلاله و ان كان ذلك في وجود المعنى او قد عرفت
مافيه ثم الفاعل والمبدأ الذي اه هذا هو القسم الاول القسم
القسم الثاني الذي تحته اقسام وقد كان في ساير وشمه المه
ذلك ما كان من المادية والزايدة اه يعني في ساير ذلك من
المادية والزايدة اذ الفرق بين الفاعل والمنفعل باعتبار
الوجود كان الفاعل اولى ففي هذا القسم الذي يكون الاستعداد فيه
يجب الوجود فقط يكون الاثر كذلك بل اولى فافهم ويجب ان ايضا
يكون الشيء هذا سابقه بالفعل قوام فانه ان لم يكن له قوام او
كانه يراد بالاستعداد مثلى ان يكون ذلك الشيء معدوما
عن امر و يكون ذلك الامر متهيئا لقبوله و على هذا التشكيك
انه لابد ان يكون ذلك الامر متقوما بالفعل فاذا فرض انه لا يحتاج
في قبول ذلك الشيء الا الى الخروج الى الفعل فقط لابد ان يكون
ذلك الامر موضوعا و ذلك الشيء عرضا اذ لو كان ذلك الشيء جوهرا
فكان مقوما لذلك الامر وقد كان ذلك الامر متقوما بالفعل
قبل حصول ذلك الشيء فلابد ان يزول ما به تقومه حتى يتقوم بما
بذلك الشيء لامتناع اجتماع التقويمين وهو خلاف الفرض اذ
الفرض انه لا يحتاج في قبول ذلك الامر الا الى الخروج الى الفعل
فقط فان قلت اليس الشيخ ذهب الى ان صور العناصر باقية
في المركبات فقد جوز اجتماع المقومين في شيء واحد قلت
لعله يجوز ذلك فيما يكون محلا للصورة المقومة انما نشتركه غيره
وراما اذ لم يكن محلا لمشتركه غيره كما هنا فلا دليل الفرق بينهما الاتحاد

عن اشكال فان قلت اليس الهيولى قبلت الصورة الجسمية والنوعية من دون
شركة غيرها قلت على تقدير كون الصورتين حالتين في الهيولى
نقول الكلام فيما اذا كان الشيء متقوما بالفعل موجودا ثم حصل بعده
به مقوم اخر له مع المقوم الاول والهيولى بالنسبة الى الصورتين
ليست كذلك اذ الصورتان حاصلتان فيها معا هذا او الحق
ان ما ذكرنا من المراد بالاستعداد اندفع النقض بالهيولى
بالنسبة الى الصورة الجسمية بها مستعدة لها من دون تقومها
بالفعل به و بها او الاستعداد بهذا المعنى ليس فيها تكلف يروج
ان الشيخ في هذا التفصيل الثاني لم يذكر حال العنصر الذي هو
الهيولى بالنسبة الى الصورة مع انه بصدد تفصيل اقسام العنصر و
الهيولى هي الاصل في العنصرية والاتم في المادية الا ان يقال ان حال
حالها على الظهور و هو كما ترى و ايضا ذكر ان فان الهيولى الاولى
مستعدة للصورة فههنا جعل الاستعداد بمعنى الاحتياج عن بعد
فاما ان يكون الثاني ليس يتقوم بل مضافا اليه فيكون عرضا وهو
المط او جوهرية لم يرد به الحركة الجوهرية اي تحليلها بل ارادها
ما ذكر انفا من النقص في جوهر الشيء كالخشبة بالنسبة الى السرير
والاولى ان يجعل القسم منه ومن فساد الصورة الجوهرية سواء كان مرة
واحدة كانقلاب الماء هواء او انسلاخات متعددة كالمني بالنسبة
الى الصورة الحيوانية لانه هذا من باب فوات الامر الذي يذكر بعد
هذا القسم لان ما يذكر بعد هذا القسم فوات امر عرضي و هذا فوات
امر جوهري لكن الانسب ان لا يقيد الامر بالعرض حتى يشمل فوات
الامر الجوهري ايضا و يكون ما ذكره من الحركة الجوهرية منتقضا بل

ملحرکاد

النقض في الجوهر والذات كما لا يخفى    مرة اي ذهنه والتقييد بها لئلا ينتقض في
العشر ان بقي لان في الحركة ايضا يزول عرض ويحصل آخر    ولو
اتفق العلماء ان القوام بالذات انما هو للشئ من اوله الى آخره
لما قال ان الكلي الطبيعي اقدم من الطبيعة الا ان يا... قابل
منقول قد جرت العادة بان الشئ ان كان اه لا يخفى ان
امثال هذه الابحاث ما ليس بالحكمة وليس لها كثير وقع لكن من
دأب الشيخ تطويل الكلام في امثال هذه المقامات بين ان ما
ذكره من انه لايق كان من الانسان كاتب الصناعة محل تأمل    فانهم
لا يقولون انه كان بالفعل حاصلة انهم يعتبرون في مفهوم الكون
عن الشئ تغيرا في ذلك الشئ فاذا كان الموضوع لم يتحرك ولم يتغير
لم يعتبروا بالكون عنه وانما يعتبرون في مثل هذا الموضوع انه كان عن
العدم اذ العدم قد يعتبر الى الوجود كما يعتبرون عن غير الكاتب
كان الكاتب واما اذا تغير الموضوع فيعتبرون بالكون عنه ولا يقولون
فيه بالكون عن العدم اذ العدم نفي لا يصلح لان يسند اليه الكون
عنه لكن في الصورة الاولى يسندون اليه بالضرورة اذ الموضوع
كان لم يصلح لذلك بناء على عدم تغيره واما في هذه الصورة فلما
كان الموضوع صالحا لذلك فلا يعدلون عنه خصوصا اذا لم يكن
للعدم اسم كالعدم العلم فان له اسما هو الجهل وبعد ذلك اذ لو كان
للعدم اسم فربما نسب الكون اليه ايضا اذ لما لم يكن العدم والشئ
صريحا لم ينقبضوا عن ان ينسبوا الكون اليه واما العدم الصريح فلم ينسبوا
اليه الا مع الضرورة هذا وقد قيل في شرح هذا المقام اما الوجه في الاول
وهو جريان العادة بقولهم كان من الخشب باب وعلم قولهم كان من الانسان

لكن

وجدوا
كاتب فهذان كلمة عن ونحوها لما وضعت لمعنى الابتداء وزوال الحركة فاذا
الموضوع في هذه ... لم يتحرك الى المكون اليه ولم يتغير في نفسه
فلاجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عن الذي يكون
بل انما يقولون وانما يطلقون كلمة عن اذا كان المكون مكونا عن
عدم زماني فان الباب كان عن لا باب والسرير عن لا سرير بخلاف
الكاتب فانه غير مكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كائنا
عن اعدام الملكات فلا يليق عن كذا ان كل ما كان كائنا عنها سيما
ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيتحقق انه كان عنه اي عن نفس الموضوع
ووجه هذا الاستثناء والتخصيص ان العدم اذا صار مسمى باسم محصل
كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكأنه صار معنى وجوديا فلم يحسن
كل الحسن صح اطلاق كلمة عن ونحوها في الكاين فاذا قيل كان عن
الا عالم عالم فهو اولى من ان يقال كان من الجاهل عالم انتهى كلامه ولا
يخفى ان كلامه لا يستقيم اصلا وبين ان منشأه انه لم يفهم كلام الشيخ وبعض
النسخة التي وقعت الينا مغلوطة    واما الصورة فلا ينسب اليها
فقد يقع هذا اذ قد يقال جسم جمادي او نباتي او حيواني او نحو ذلك
قد يتبين لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون لشئ واحد هذا الا م...
ولم يقم عليه برهان غاية الامر انه لسلم انه لا بد ان يكون في الشئ جهتان
حتى يمكن قابلا وفاعلا لشئ واما انه لا بد ان يتجزى ذاته الى عنصر وصورة
فلا فقيل لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشئ والقوة ههنا
بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشئ فلا بد
لحصول الوجود من امر آخر يقتضي ذلك والمقتضي للوجود هو معنى الفاعل
فلا يمكن ان يكون شئ واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا وكل ما يصف

بامر زائد فلا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول
في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما
يتصف به من اللوازم فالفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد
من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان
وهو الذي لا يمكن ان يكون فاعلا وانما يطلق الموصوف بشيء فذلك
لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنه وفيه في
البسيط شيء واحد فالمغالطة ههنا نشأت من اشتراك لفظ القابل تارة
بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف ويمكن هنا في ذلك كما يشعر به
في كثير من المواضع انتهى كلامه وفيه نظر لانه اذا جوز ان يكون الشيء
مقتضيا لما لا يحل فيه فلم لا يجوز ان يكون مقتضيا له بشرط فاذا وجد
هذا الشرط كان يحدث الحال فيه واذا لم يوجد لم يحدث فكان النسبة
الى هذا الحال بالامكان مع انه يكون فاعلا له من دون حاجة الى
تجزئة فيه والحاصل انا نقول ان قوله المراد من العنصر ما يكون نسبته
الى المقبول بنسبة الامكانية من دون اقتضاء اصلا فمسلم ان
العنصر بهذا المعنى لا يمكن ان يكون فاعلا بل لا بد من شيء آخر لكن لا
ينفعهم لانهم ينفون في كل شيء لا يكون لازما للشيء وحاصلا فيه ان
يكون كذلك الشيء فاعلا له بل يوجبون له فاعلا آخر وعلى هذا الاسم
ذلك اذ يجوز ان يكون في بعض تلك الاشياء اقتضاء ناقص بالنسبة الى
ما يحل فيه وان ارادوا ان المراد به ما لا يكون فيه اقتضاء تام فنقول اذا
جاز ان يكون في المحل اقتضاء تام بالنسبة الى ما يحل فيه ومن اين احتاج الى
آخر فلم لا يجوز ان يكون فيه اقتضاء ناقص بالنسبة اليه فهذا ان لم يكن
اولى من الاول فلا اقل من الجواز فلم يكون الفعل منه وعلى هذا الفرق الا

العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه
حتى يكون النسبة بينهما بالامكان
لم زاد لكن المراد به واضح (?)

تعسف ظاهر وتكلف واضح لا يشهد به بديهة ولا برهان ثم قيل متصلا بما
نقلناه عنه فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام
حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق فيظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك البتة بنفسه
بمعنى ان ما هو المحرك هو بعينه ما هو المتحرك حركة واحدة وهذا ظن
فاسد بين فساده في مواضع من كتب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان
يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة من غير ان
يكون ذاته متجزئة بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من
العناصر قوة له وما كان من العناصر والقوابل ما يشمل الافلاك وغيرها
لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك اذ ما من جسم الا ويوجد
فيه سبب قابل لما يحدث فيه اذ البرهان قائم على ان كل جسم قابل
للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما
يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام لا بمبدأ منفصل كان الفاعل في
القابل بسبب غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما
هو المتحرك فلا بد فيها من تركيب من عنصر وصورة واعلم ان الشيخ (?)
في ذلك كثير احدها ما مر من اختلاف حيثي القوة والفعل وثانيها ان
الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء
الذات واللازم باطل فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك لذاته
كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالي باطل
والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون
له مكان او وضع او حالة من مقولة ما تقع الحركة فيها ملائمة او لا يكون
فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون

متحركا ابدا وعلى الثاني اذا كانت الحركة الى بلايه فاذا وصل اليه فلا
يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية يمتنع
امتنع السكون واللازم باطل بالبرهان والوجدان وحاصله انه لو تحرك الجسم
لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسم كما سبق
طبيعة نوعية واللازم باطل وان تحرك لانه المخصوص فالمتحرك هو تلك
المخصوصية والمتحرك بعينها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة وعرض
على الوجه الثلثة بعد الادنى انه الجسم الطبيعة محركة لذاتها مع انها
لا تحرك ابدا او لا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان
معين منتهى اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكن الجسم محركا لذاته
ومتحركا بذاته ولا يلزم شي مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما
يقتضى الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة
لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند
الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة
على شرط لا يتم ذلك الايجاب بعدم ذلك الشرط فنقول اذا
جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك
بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب و
البعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن
ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها يطلب
حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فان قلت يحتاج
في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة للمتكلم
عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو
الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما

جسم ٣

الصورة



الصورة الجسمية فلابد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها
وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد
لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه
القابلية لها بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية هي مبدأ القابلية
واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون
مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور
المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام
مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فيجب
ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة
فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعا الى الحجة الاولى
اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في
الحجة الاولى بانه لا فائدة في ايراده بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة
في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في الكتاب
مستقصى من اراد فليرجع الى ذلك لكن الذي لابد من بيانه
ههنا هو تتميم الحجة الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين السابقتين و
هو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون
فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض
كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالى الثلثة
من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة لا
كونها دفعية واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم وبيان اللزوم
ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب
كان حكمه هذا الحكم وبيس معه ما يزيله من حكمه اذ كل ما يعرض فيه يكون

يلزمها

الثلثة ص

نفسه ولا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا
لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون
جزؤه المقداري مخالفا لكله وذلك لعدم سبب الاختلاف
مع لم يمكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه مخالفا
لكله فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا
يمكن حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير
الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق امور خارجة فان
العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط ولا يقتضي شيئا اصلا
ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف
ثم البرهان قائم على وجود العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على
وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود
الحادث اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن
التغير واللازم في كلا الشقين باطل فبقي ان يكون السبب الشيئين
متغايرين احدهما اثبات الموجب بقاؤه وثانيهما المتغير الممكن الزوال
بسبب امر غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جهة تكون الصورة متممة
او شيء آخر مجردا عن المادة بجعل شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من
حيث نفاها وهو لا يشعر انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره في جواب
اعتراض صاحب الملخص لا يرجع الى طائل لانه ان اراد ان الفاعل
المستقل الذي لا يتوقف فعله على شيء آخر غيره اصلا لا يختلف فعله ولا
يتغير ولا ينقطع ما دام موجودا فهو مسلم لكن ما نحن فيه لا يلزم ان يكون كذلك
اذ المفروض ان الفاعل ليس شرطا وكونه ايضا غيره نفعل به اذ كل ما يلزم من فرض  ليس لقابل غيره لا الذي هو
نفسه والا يلزم خلاف المقدر وان اراد ان الفاعل الذي لا يتوقف
فعلم



فعله على قابل آخر غيره وان توقف على امر آخر غيره لا يختلف فعله ولا يتغير
ولا ينقطع فهو ممنوع بل هو اول النزاع ولا شاهد عليه اصلا من بديهة او
برهان وما ذكره من ان الجسم اذا فرض كونه سببا فاعليا لمقداره
بلا قابل غيره لم يمكن ان يكون اجزاؤه المقدارية مخالفا لكله فكلام
لا محصل له اذ لا ادري ما وجه ذلك ولا اعلم ان القابل هل يفعل
في امر هذا الاختلاف لا يمكن ان يفعله الفاعل وما طلبه التصديق
بهذه الامور يقتضي مذاق الاخ وطورا علميته وعقولنا محال الحكمة و
عليك بالتثبت واياك ان تذعن شيئا بمجرد قول غيرك حتى
تشهد به نفسك ولا تكون لها فيه مرية وقد علمت ان الشيء
الواحد قد علم في الطبيعيات وعند الطبيعة على طريق التسخير
بنوع قيل كل ما صدر عن قوة عالية بتوسط قوة سافلة منقادة لتلك
العالية تكون فاعليته بالتسخير والفرق بين التسخير والقسر بان
المقسور الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر فيه متقوم بالمسخر
وقد يكون الغاية في بعض الاشياء قبل واصل في التقسيم نظر فان
ساكت الحق فالغاية بالحقيقة وانما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات
الفاعل بما هو فاعل لان غاية الشيء تمامه وكماله فالذي يقال انه في القابل
ككون الحجر في مركز العالم وهو كمال الطبيعة الارضية وكون الانسان في غاية
النشوء غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك
الارادي في حيز ملايم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له وكذا تمكن من نيل
مقدار ما فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا عائدا الى
نفسه كيفيه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري مجراه انتهى ولا يخفى
ان مراد الشيخ من الغاية التي قسمها الى الاقسام التي ذكرها ليس الغاية الا ما جره

والغاية بالذات بل اعم من ان يكون غاية اخيرة وبالذات اولا وعلى هذا
لا يراد في نقضه انها منتهية الاجسام     وان ههنا ما هو عبث اه ان
لم يبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما والحال ان ههنا ما هو عبث
وما هو اتفاق ويظن بها انها لا غاية لها فلا بد من رفع هذا الظن وبيان
ان كل تحريك فله غاية ما     لزم ذلك من ذرة ان بعض الصالحين
لا يخفى انه لو كان المراد ان بعض الصالحين لا بد له من وجود الشر الذي
فيه منافع كثيرة فلا باس في وقوعها وان كان شرا لا بد منها لازمة للخيرات
الكثيرة ولا حاجة الى ابطال عوض الالهيين فذلك قول مردود مستلزم
للظلم ويمكن اذ قالوا ان عوضها يصل الالهيين وكان غرضهم ان وجود
شر هذا الكثير وان كان يصل عوضه لا بد ان يكون على سبيل
اللزوم لخيرات الكثيرة فلا باس به وتفصيل الكلام فيه في تعليقاتنا
على شرح الاشارات فليرجع اليها     ويتعجب عن الشك المورد فيقول
اه لا يخفى ان هذا الشك انما هو على ثبوت الغاية لكل فعل وحاصله على ما
صرح به الشيخ اول الفصل ان الغاية هي ما ليس لها بعد فيجوز ان
يكون لكل غاية غاية الى غير النهاية كالتي في انتقاص الكائنات
الذاتية الى غير النهاية وكالنتائج المترادفة وكحركة الفلك واذا كان
كذلك فلا يكون غاية حقيقية اذ قد علمت ان الغاية ما ليس لها بعد وحاصل
جواب الشيخ ان ما ذكره ليست غايات غير متناهية بل انما يتوقف
على التفصيل الذي ذكره وقد قيل في هذا المقام هذا هو الجواب عن الشك
المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من
مقامين احدهما اثبات البرهان على تناهيها ووقوفها عند غاية لا غاية
لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي غايات



ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل التمامية هي التي يكون
مطلوبة لذاتها فلو فرضنا عللا تمامية لانهاية لها فاما ان يكون ههنا
شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما
يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع السلسلة وان لم يكن فيها شيء
مطلوب لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت ان من يجوز
السلسلة في العلل التمامية يرفع العلل التمامية وابطالها واما المقام
الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان لا غاية
لها او لها غايات غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه
انتهى ولا يخفى ما فيه فان غرض المشكك نفي الغاية فكيف يكفي في جوابه
انه يلزم عند تجويز التسلسل في العلة التمامية وهل مطلوبه الا هذا
نعم لو كان الكلام في تناهي العلل الغائية ولاثبات تناهيها كان
ما ذكره صحيحا لكن كلام الشيخ في اول الفصل ينادي على خلافه
فالصواب ما ذكرنا هذا فان قلت ان الشيخ ذكر في اول الفصل ان
في هذا الفصل تثبت وجود الغاية في كل تحريك اذ تثبت ان القوة
المحركة التي هي المبدا القريب للحركة لا بد ان يكون لها غاية هي ما
ينتهي اليه تحريكها وكذا القوة الشوقية التخيلية او الفكرية والحركة اما ان يكون
طبيعية او ارادية او قسرية يكون مبدؤها طبعا او ارادة والطبيعية
والارادية تثبت لها الغاية فقد ثبت لجميع الحركات ثم اذا
كان المراد من الغاية هي ما يكون سببا لفاعلية الفاعل فلا شك
في وجودها لكل فعل ولا حاجة الى اثباتها فافهم     والعلة الغائية
هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل علة
اي سبب لعلية سائر العلل لا لاصل وجودها هذا في الفاعل ظ اذ العلية

الفاسدة ليست سببا لوجودها بل انما عليتها دائما في سائر العلل فلان العلة الناقصة
علة لوجودها ايضا بل لا يبعد ان يدعي انه لا مدخل لها في الصورية والمادية
بل مدخليتها في وجود المادة والصورة فقط ويمكن ان يدعي ان تقسيم الشيخ
بقوله علل انما يظهر فائدته بالنسبة الى الفاعل فقط لكن كلامه بعد ذلك
ظاهر في خلافه فتدبر    واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته
اه لا يخفى ان المراد بالمعلول في الشيئية ان يكون نفس ماهيته معلولة
مع قطع النظر عن الوجود وعلى هذا يكون العلة بحسب الشيئية بان يكون
نفس ماهيته علة مع قطع النظر عن الوجود وانت خبير بان هذا المعنى
على تقدير صحته لا يتصور الا بين الشيء واجزائه ذهنية كانت او خارجية
وان العلة الفاعلية لا يتصور ان يكون علة كذلك بالنسبة الى معلولها
بل عليتها بحسب الوجود والذهني ولا يمكن حمل كلام الشيخ على ان مراده بالعلة
بحسب الشيئية والمعلول بحسبها ما هو اعم من العلة بحسب الماهية وبحسب
الوجود الذهني بقرينة ما ذكر قبل بعد ان ذكر العلة الغائية علة بحسب
الشيئية وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس فقبل العلل
الاخرى فتبين    وهاهنا الطبيعة علة لشيئية كثيرة اه قد علمت
الكلام فيها فيما سبق    من جهة الصورة علة صورية موجودة ايضا
وجه هذا التقييد غير ظاهر على ما علمت ثم في تخصيصه بالصورة ايضا
خفاء وكانه من باب الاكتفاء فافهم    فلا يكون لشيء من العلل الاخرى
اه وكذلك لا يكون علية هذه العلة بحسب شيئيتها ذاتها بل بحسب
وجودها فافهم    في ان يكون علة مثل ان يكون اه قد عرفت
بل نقول ان الغرض والمراد اه لا يخفى ان المراد بالغرض ان
كان ما يتشوقه الفاعل ح فالظاهر ان كل غرض لا بد ان يكون كمالا

للفاعل اذ ما لم يكن كمالا بوجه لا يتشوقه الفاعل وعلى هذا يصح ان كل ما يفعل
لغرض فهو ناقص وان كان المراد به ما يفعل الشيء لاجله سواء كان
متشوقا للفاعل او لا فح لا نم ان ما لم يكن اولى بالشيء لا يصلح ان يكون
غرضا له لا بد لنفيه من بيان وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول
الى تعليقاتنا على شرح الاشارات    فيكون لا داعي له الى ذلك اه
فيه منع ثم لو حمل الداعي والمرجح على ما يكون متشوقا للفاعل لكان الامر
وكذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر اه هذا بالنسبة الى الغايات مسلم
اذ ينقطع تشوقنا الى اغراضنا وينتهي السؤال الى ما هو اولي
الى الاغراض ثم ان معنى مرادنا بالغرض ما يتشوقه الفاعل فيرجع
النزاع ح الى اللفظ لا الى المعنى فتامل    لا ان عللا واحدا
بعينها الى قوله وذلك لا يخفى انه لا يظهر لهذا الكلام محصل معقول
الا خيالات التي يحصل منه في الذهن لا يصلح لان يكتب فتدبر
فانها ايضا قد يوجد اه يعني وان لم يكن العلل الاربع مجتمعة في جميع
العلوم لكنها متفرقة في العلوم فلا بد ان يبحث عنها في هذا العلم لان مبادي
كل علم يتضح في هذا العلم ولا يلزم ان يكون الجميع حاصلا في الجميع
ولو كانت ايضا في علم واحد اه لا يخفى ان هذا الكلام ليس
مناسبا لسياق البحث اذ كان الكلام في ان هذه العلل وان لم
يجتمع في جميع العلوم حتى يكون من الامور العامة الواقعة في موضوعات
مختلفة للعلوم لكن ذلك لا ينافي ايرادها في هذا العلم اذ لا يلزم
ان يكون ما يورد في هذا العلم مبدأ لجميع العلوم من المبادي المختصة
بالعلوم الجزئية ايضا يبحث عن وجودها في هذا العلم وظاهر انه لا ينافي
اثباتها وان اجتمعت في علم واحد فلم يكن في قوة ذلك

الغاية لكن ليس بمسلم فيما لا يكون لها شوق بالنسبة ح

العلم ان يبحث عنها من حيث وجودها بل انما هو على ذمة هذا العلم الذي
يتكفل تصديقها كما لا يخفى وعارض لما ذكر اي للموجود الذي
هو موضوع هذا العلم لكان افضلها علم الغاية قيل لان
موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان
العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت وشبه ان
يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة
بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها التمامية التي بها يتم وجوداتها
فان بالمادة يكون وجودها بالقوة وبالصورة اي صورته ممكن الفاعل
في الفاعل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية
الشيء من تمامه اولى وافضل منه مع نفسه فالعلم الباحث عن
غاية الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة انتهى في الامور التي
يختص بالهوية اي بالوجود ثم ذلك بالعرض يحتمل ان يكون
المراد بالعرض مقابل الجوهر اي يكون ايجادها بحسب العرض
كالكيف والكم والاضافة ونحوها ويحتمل ان يكون المراد مقابل
الذات وهو الظاهر بالنظر الى العبارة حيث فرع عليه الواحد
بالعرض وقال في مقابله واما الذي بالذات لكن الاول اولى من
حيث المعنى اذ الاتحاد في الجنس والنوع ايضا اتحاد بالعرض بالمعنى
الثاني اذ الانسان والفرس وزيد وعمرو اتحادهما ليس بالذات
بل بالعرض وهو ظاهر فلو حمل على المعنى المقابل للجوهر وجب ان لا يراد به
المعنى المصطلح الذي هو العرض بل يراد به ما يكون الاتحاد لا بحسب
امر ذاتي وكيفما كان لا يناسب ذكرها هو هو بالخواص بعدها بالذات
فافهم ومنه غيره بالعرض هذا ايضا على قياس ما سلف والغير

قد تغاير بالذات بان يكونا نوعين مختلفين غير مشتركين في جنس او
بان يكونا فردين من نوع واحد بناء على ما حققنا سابقا ان التشخص هو
مجرد النوع باعتبار الوجود من دون ان ينضم اليه شيء آخر
فيستحيل ان يجتمع البتة في موضوع واحد الظاهر ان هذا ليس بحسب بيانه ولا
برهانا وكان الاستقراء والتفتيش يحكمان به ووجه دخول العدم
تحت الرابعة غير وجه دخول الضد تحت العدم لان دخول العدم
تحت الرابعة باعتبار انه سلب خاص اذ قد تقيد باستعداد ودخول
الضد تحت العدم ليس كذلك اذ ليس الضد فرد العدم بل الضد امر وجودي
ملزوم للعدم فتغاير الوجهان لا العين اي العين الواحد اذ
بالنسبة اليها يكون البصر مفقودا لانها مرئية الاعور ولا مطلق العين
فكلمة حكم الانسان بعينه فان مضادة الشجاعة التهور اي قابلية
بل انما تضاده بالعرض فيه اذ هذا التضاد بمعنى التقابل اذ ليس بين
المحمودية والفضيلة وبين المذمومية والرذيلة تضاد مصطلح ثم لا
يخفى ان تضاد الشجاعة والتهور لا يستلزم ان يكون بمجرد
ذلك بل يمكن ان يكون تضادهما باعتبار المعنى الحقيقي اي الموجود
الذي لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد لكن لا يعتبر بينهما غاية الخلاف
كما يحكم بالتضاد بين البياض والحمرة والصفرة ونحوها على اثر المصطلح
فهذا اولى مما ذكره الشيخ ومثل الشيخ لم يذكر هذا الوجه لظهوره
والاقرب الى شباهته فيه شيء من صورته هذا على سبيل التجوز والا
فلا يمكن شيء من صورة نوع في صورة نوع آخر كيف وصور الانواع
بسائط وذلك لانه يصدق ان يقول في تعليل ما ذكر من
ان الضدين يكونان على نهاية الخلاف لامكان ما بينهما متوسط والا فلان

لا يلزم

لا يمكن ان ذلك دبيان لصدق حد التضاد الذي هو غاية الخلاف على القسم
الثاني في ازالته ملزوم حيث يتوهم ان غاية الخلاف انما يتصور اذا
كان في الجنس خلاف ادنى لانه ان كان اثنان كل واحد
منهما في غاية البعد عن الاخر لا يخفى انه يمكن ان يكون افراد نوع منحصرة
في اثنين ويستلزم عدم كل منهما وجود الاخر ولم يوجد بينهما
غاية الخلاف التي يوجد بين السواد والبياض مثلا بل يوجد بينهما
مخالفة كمخالفة البياض والحمرة وكونهما اي مختلفين مع مشابهة ما لا ندفعه
من دليل فيكون المخالفات للواحدة من جهة واحدة
فيه منع لم لا يجوز ان يكون صورة واحدة بسيطة مخالفة بالذات
لصورتين وكان مخالفتها لهما في مرتبة واحدة بحيث لا يتصور ان
المخالفين تفاوت ولا نم انه لا بد ان يكون التي تفاوت متفقة
في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة الا يرى ان
البياض يخالف الحمرة مثلا واللون الاخر الذي بعده عن البياض
كبعد الحمرة مع ان الحمرة وهذا اللون ليسا نوعا واحدا بل نوعان
مختلفان والعول لا يوجد نوعان كذلك بالنسبة الى البياض حلا
الواقع كيف وقد صرح القوم بان من البياض الى السواد طرقا مختلفة
وظاهر ان هذه الطرق متساوية بالنسبة الى البياض والسواد فيوجد
نوعان كما ذكرنا وخصوصا في البسيط كان وجه التخصيص ان
البسيط ليس له الا صورة واحدة فبعد لحوق الصورة يحصل النوع
من غير انتظار شيء واما المركب فان فيه صورا مختلفة على رسم
الشيخ من تقاصور العناصر في المركبات وان جوزنا ان هذا احتمالا
بعيدا فرقا بينهما جاكسن بصدده اذ نوعية المركب انما باعتبار صوره

الامر

ان جزءه فقط الا بعض منها للصورة الاولى وكان مراد الشيخ الفرق منهما
بحسب بادي الراي فافهم فمنشا الخطأ يكون في الجنس
اي مثل هذا التوسط يكون داخلا في الجنس الذي يكون تحته الطرفان
واذا خرج من الجنس كقوله لا خفيف ولا ثقيل يعني ان الثقيل
والخفيف من جنس الجسم العنصري واللا خفيف واللا ثقيل هو
الفلك وهو ليس داخلا تحت الجسم العنصري بل المراد بها اي
الامور التعليمية كما سيذكر فليس يجوز ان يكون له هذا
مناف لما اشتهر ان افلاطون يقول بعد المجرد الموجود
وان لحقه لانه مجرد من المادة وكانت المادة معيذة للحصر والصورة
غير منحط الا يرى انهم يقولون ان لحوق التناهي والتشكل باعتبار
المادة مع ان المادة ليست مفيدة لها عندهم بغير مفارق
يحتمل ان يكون غير مقوم او يكون مفارق صفة له او جزء له غير
او يكون غير جزء هو لا لما لحقه ويكون جزء المما لحقه مفارق
بان يكون المعنى ان المما لحقه من حيث هو مغاير مفارق لما
يخالطه بمعنى ان ما يخالطه ليس داخلا في حده وحقيقته لا ان يكون ذاته
منفكة عنه غير متقومة به او ان المما لحقه من حيث هو مغاير في
الحد لما يخالطه يكون مفارقا عنه بمعنى انه ليس لما يخالطه دخل في
حده لا بمعنى انه منفك عنه وغير متقوم به بل مضافا ويكون المعنى
ان المما لحقه من حيث هو غير مفارق عما يخالطه بمعنى المفارقة
في القوام اي ان يكون منفكا عنه غير محتاج اليه في التقوم
لكنه مفارق عنه بمعنى عدم دخوله في حده وحقيقته وعلى الاحتمال
الاول يكون قول الشيخ الذي يفهم منه صفة للعدد وعلى الاحتمال

ويحتمل ان يكون بغير منول م

الثالثة صفة للسلب يكون على اي وجه كان لا نعلم وجها لها لان السلب والعدول يجريان في كل من معنى المفارقة المذكورين فعلى المعنى الاول يصح السلب والعدول جميعا وعلى المعنى الثاني لا يصح شيء منهما لا يقال ان قوام الماهية من حيث هي هي مرتبة الا هي مناه ان السلب لكل شيء متحقق في مرتبة الماهية بمعنى ان المرتبة ظرف لسلبه كما ان الخارج مثلا يكون ظرفا فانه لا يعنى ان السلب ثابت لها في تلك المرتبة حتى يكون لها عدولا اذ في تلك المرتبة لا يثبت لها شيء حتى السلب وعلى هذا مع قول الشيخ انه على جهة السلب لا على جهة العدول لانا نقول لا نسلم ان معنى قولهم ذلك يمكن ان يسوى ان الماهية من حيث هي هي لا يكون غيره داخلا في ذاتها ولا عينا لها وانما تسلب عنها الاشياء في مرتبة ذاتها فلا اذ لا دليل على تحقق هذا السلب في تلك المرتبة وما ذكره الشيخ سابقا من انه يجب تقدم السلب على الحيثية لا يا خره فقد عرفت وجهه سابقا سلمنا ان مبناه ما ذكرته لكن لا يقتضي ان ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة على ان يكون عدولا لا يحصل معنى العدول المفارقة في القوام الذي ذكره الشيخ بل يكون معنى المفارقة بحاله من عدم الدخول في الحد والحقيقة يمكن ان يكون هذا المعنى ثابتا في تلك المرتبة وايضا اي حاجة في بياننا هذا الى ان يكون السلب بحسب المرتبة حتى يحتاط الى ان لا يكون بمعنى العدول اذ يصح ان يق ان سلب المفارقة بمعنى عدم الدخول في الحد حاصل للمعنى لا بالنسبة الى ما يخالطه في الواقع سواء اخذ بنحو السلب او بنحو الثبوت والعدول وانما معنى المفارقة في القوام فليس متحققا سلبا كان او عدولا الا ان يتكلف ويق ان قوام الماهية من حيث هي هي ليست الا هي على وجه

السب



الحقيقة

السلب كانه صار في الاصطلاح بهذا المعنى اي عدم الدخول في الحد و

وعلى هذا جهة العدول صار بالمعنى الآخر وهو كما ترى فتدبر

ويبني بذلك ان الكلي الواحد منها اه بدا لظاهره ما لا معنى له كما لا يخفى

وكان مراده ان الكلي الواحد اذا جرد عن الخصوصية وفرض انه حصل في هذه المادة المخصوصة كان هذا الفرد الحاصل الذي هو في تلك المادة وكما ان في المعنى الاخير ايضا يكون المراد بهذا اي ان الكلي الواحد اذا جرد عن الخصوصية وسبق الى الذهن كان الحاصل منه هذه الصورة ولا يخفى بعد هذا المعنى الاول هو الكلية بمعنى الاشتراك بين كثيرين كما مر سابقا ومع القول به لا وجه للعدول من مثل هذا المعنى الى الذي يتعلق به الغرض كثيرا ويكون اشد تطابقا وتوافقا لكلمات القوم الى المعنى الاخير الذي هو المطابقة الذي ليس بجيد في اصله ولا يطابق كلماتهم مطابقة المعنى الاول كما فصله الشيخ سابقا وقد مر الكلام عليه مفصلا فتذكر واراد الشيخ انا اذا قلنا ان الان بناه لا يخفى ان هذا اتيه الى الامر الثالث حتى لولا هذا العارض لكانت لا تحتاج اليه يمكن ان لا تقولوا بان وجود التعليميات المفارقة لمجرد احتياج الطبيعيات اليها بل يجوز ان يكون وجودها لسبب اخرى وان كانت تحتاج اليها ايضا فلا يلزم ما اورده الشيخ فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر ازاءه اذ كان الغرض من وجود التعليميات المفارقة احتياج الطبيعيات اليها وكان ذلك الاحتياج بسبب عروض العارض للطبيعيات لا يلزم محذور من جهة ما ذكره الشيخ من لزوم الدور كما هو الظاهر نعم لو كان السبب المتقدم على وجودها اعم

کتابخانه آستان قدس

بنفسك

اصحاب الطبيعيات انها لكان الامر كما ذكره لكن يجوز ان لا يقولوا
بل بانه العرض من وجودها والاولى ان يق في بطلان هذا الشق
انهم يقيدون باصحاب وجود الطبيعيات انها كيف يجوز ان
يحصل الاصحاب في الوجود بسبب امر عارض يكون منافرا في
الوجود ولو انهم اكتفوا في اصحاب الطبيعيات انها باصحاب
عوارضها انها فلا يلزم هذا المحذور ايضا لكنهم كانهم لم يكتفوا به
وكذلك ان ترتبت في كثرة غير متناهية فلم يحصل
الطرف اه لا يخفى ان كون الكثرة الغير المتناهية في صفة الوسط
بمعنى كونها علة ومعلولة مما لا يقتضي سوى وجود الطرفين اما بمعنى
العلة والمعلول اى يلزم ان يكون لها علة ومعلول او بمعنى كذلك
اذ معلولها المعلول الاخير وعليها فوقه ولا يلزم ان يكون
لها طرفان بمعنى انها ينتهي اليهما وكون طرفي الوسط في الكثرة
المتناهية كذلك لا يستلزم كون طرفيها في الكثرة الغير المتناهية
ايضا كذلك ومن يدعيه فعليه البيان فان قلت الوسط لا بد له
من طرف بهذا المعنى اذ جزء وهما متضايفان قلت لا نم ان الكثرة الغير
المتناهية وسط بالمعنى المتضايف للطرف انما المسلم انها حاصلة
الوسط بمعنى كونها علة ومعلولة معا مما ذكره الشيخ من البيان لا يلزم
سوى ذلك وهذا لا يستلزم كونها وسطا بهذا المعنى المتضايف
للطرف وهو ظ     ولما كان قد علم فيما سلف ان الشى الذى اه
اه لا يخفى ان ما قد علم فيما سلف لا يعلم الا ان الشى لا يمكن ان يكون
له موضوع قبل موضوع من هذا القبيل الى غير النهاية واما انه لا يمكن
ان يكون موضوع بعد موضوع من هذا القبيل فلا والظاهر ان مراد



الشيخ اثبات وجود النفس على الوجهين كما لا يخفى     لان الاول
انما هو بالقوة الثانية لاجل المقابلة التي بين صورتها اه لا يخفى ان
كون الاول بالقوة الثانية ليس الا باعتبار ان مادته تقبل الثاني
وتستعد له ولا مدخل فيه للمقابلة بين الصورتين ثم كون تلك
المقابلة مقصورة في الاستحالة على الطرفين ممنوع وسيجيء الكلام فيه
لم يجز ان يكون حركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال فيه ان الثاني
اذا صار علة للاول فيما نحن فيه اى بان يعود الثاني الى الاول
لا يلزم ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال بل يلزم
منه الحركة الى النقص بعد حصول الكمال واستحالته ممنوعة واستشهد بحصول
الشيب بعد الشباب وكذا فافهم     فيكون المزاج فيها عزيزا كاين له
لم يرد به المزاج بالمعنى المصطلح اى الكيفية بعد زوال صورة الذى هو
الكيفيات الصرفة بل المراد به الصورة التركيبية الكائنة او الامتزاج
فافهم     فكانه لا يسمى كان له معنى اه هكذا وجد في بعض النسخ
وليس له معنى ظاهر ووجد في بعض النسخ المعتبرة فما سمى كان و
هو الصحيح وعلى هذا اما زائدة او يكون شى بدلا عنها والمعنى ان
الكون من الشى انما يقال فيما كان له شى يكون له معنى يدل عليه اسم
هو يزول فكذلك المعنى عند الخروج الى الفعل كما ان الصبي له معنى يدل عليه
اسم الصبي ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجلية فيق ان الرجل
كان عن الصبي     ويكون ايضا انما يتكلم على الموضوعات التي العرض
هذا السبيل او غير ما سبقه     فليس يجب اذا كان الهواء السخيل
في كيفيته الفاعلة اه هذه العبارة ليست بجيدة وكان الظاهر ان يق
ليس يجب اذا كان السخيل في كيفيته الفاعلة فيصير هو الآن السخيل

الهواء ايضا في تلك الكيفية فيزج بها بل يجوز ان يستتبع كيفية اخرى فيصير عنصرا
ملنا رثم تلك ايضا الى اخرها وكذا لا بما هو جوهر معروض لها الا بتقوم
جوهرية كلمة به بيت متعلقة بمعروض بل صفة لما لتقوم والجملة صفة بعد
صفة لجوهر او صفة لمعروض الا ان يكون جزءا لذلك الشيء اي
الشيء الذي هو عنصر او مطلق الشيء كما انه الطبيعي ان يكون جزءا
الجوهر الشيء بدل عن ما وكما انه مبتدأ خبره ان يكون وضمير كما انه راجع
الى ما حاصله ان العنصر لا يتقوم بالفعل الا ان يكون جزءا الشيء يكون
كمال ذلك الشيء ان يكون جزءا الجوهر مثلا ان الهيولى لا يتقوم بالفعل
الا ان يكون جزءا ملائما مثلا وانما كمالها الطبيعي ان يكون جزءا للفيل
مثلا او لا فحكمه حكمها في بعض النسخ حكمه حكمه وهو الظ
وكلمة او عطف على ذلك الشيء اي لا يتقوم العنصر بالفعل الا ان
يكون جزءا لذلك الشيء او لجوهر آخر كما ان الجسم لا يتقوم بالفعل الا
ان يكون جزءا املا او لجوهر آخر بدله كالنار مثلا ولذلك ان
يكون الاستحالات الطبيعية لا يمتنع فيها هذا المعنى اي ان يذهب الى
غير النهاية ومراده بالاستحالات الطبيعية الاستحالات الكيفية والا
فالاستحالات الجوهرية يمتنع عنده ذهابها الى غير النهاية ويتحرك
الطبع بالبيه صغرى راجع الى المزاج والبيه الى الصورة الحيوانية باعتبار
كونها كمالا ثم لا يخفى ان بعد حصول المزاج لا يتحرك المادة الى الصورة
الحيوانية بل حصول الصورة الحيوانية معاد لحصول المزاج فهذا القسم
من القسم الذي يتحرك المادة الى الكمال مما لا وجه له ولو قيل المراد
بالمزاج الامتزاج فعلى هذا لا يصح ان الحيوان لا يرجع الى المزاج والبقاء في
محل بعض الحيوان ظاهر انه ليس المادة مع المزاج باي معنى كان اي المزاج

كيفية



كيفية عارضة لها دائما العنصر في العناصر مثلا وهي تتحرك الى الكمال كذا
الصورة الحيوانية معه ولم يزل صورة العناصر عند حصول تلك
الصورة مع انها ترجع الى صورة العناصر والبساطة ليس
يقوم جوهر العناصر اراد نفي التقوم عن البساطة لا مدخل في
المقام اذ لو كانت مقومة ايضا لما كان يصح فيما هو مراد
الشيخ اذ على هذا يكون البساطة والامتزاج من قبيل الصورة
المائية والهوائية حيث يستحيل كل منهما الى الاخرى فافهم
فاذن كون الحيوان يتعلق بكونين قد عرفت ما فيه ولكل واحد
منهما حكم يخصه من وجوب التناهي ظاهره ان كلا من هذين
الكونين يجب ان يكون متناهيا وانت تعلم ان الكون الاول
منهما من قبيل الاستحالات الطبيعية التي حكم الشيخ عليها انها لا
يمتنع ذهابها الى غير النهاية وحمل الكلام على ان لكل واحد منهما حكم
يخصه من وجوب التناهي وعدمه بعيد مع ان قوله فهو داخل ايضا
في القسمين المذكورين يأبى عنه كما لا يخفى فالجواب عن ذلك
لان يحصر قوله جزء منه فهو منه اه انت خبير بان القسم الاول من
القسمين المذكورين ايضا من هذا القبيل فكان ينبغي ان لا يذكر هذا
القسم ايضا الا ان يفرق بينهما بان هذا القسم يشتمل اذا ذاهب
الموضوعات في المستقبل الى غير النهاية لكن قد علمت انه على
هذا لا يتم ما ذكره في الطبيعة من انه قد علم فيما سلف تناهي الصور الموجودة
بالفعل فافهم على ان من يريد ان يتعلم هذا العلم اه هذا ليس امرا
آخر سوى ما ذكره قبله كما لا يخفى ولكل تغير من الذي الى الذي اه
فهو في متضاده واحده هذا ليس بين ولا مبين لنواذن تلك

من جهة ما هو ذو غاية اه فيه بحث اذ كون الفعل الفعلي محصور الغاية
باعتبار انه فعل يؤثر به الفاعل الغاية لا يستلزم ان يكون كل فعل ذي غاية
كذلك لجواز ان يكون القصد مما له مدخل في الحصر والانقطاع على
انا نقول يمكن ان يكون القصد الفعلي فقط كذلك لا كل قصد كما فهم
وله عدم سبقه في ذاته مطلق قد عرفت معنى هذا الاطلاق فيما سبق
في بحث الحدوث الذاتي ويمكن ان يكون المراد به انه عدم مطلق
معرى عن الوجود اذ العدم السابق بالزمان يكون مع وجود المادة
بزعمهم او يكون المراد ما سيذكره بعده من انه ليس اه سبق
العدم اه   فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى
هذا الكلام مما لا يظهر له معنى محصل اذ كما ان باعتبار الحدوث
الزماني بعض الاجزاء يمكن ان يكون سابقا على وجود الكل وكذلك
باعتبار الحدوث الذاتي جميع الاجزاء سابق على وجود الكل بالذات الا
ان يكون المراد انه ليس بعض الاجزاء اسبق زمانيا باعتبار هذا الحدوث
وهو كما ترى   فذلك هو اه الظاهر ان ما ذكره قبل هذا من معنى
الابداع هو اعم من هذا لانه كان ايجاد ما لا يسبقه العدم بذاته وهو
اعم من ان يكون العدم من جوهر الشيء او لا وكان مراده ان
ذلك هو الابداع المطلق وما ذكره سابقا هو مطلق الابداع لكن ما
سيذكره بعيد هذا كانه لا يلايمه   لان المحدث هو الذي كان
بعد ما لم يكن اه لا يخفى ان مراد الشيخ هنا غير معلوم لان مراده ان
كان بيان ان الاحداث في الاصطلاح هو ايجاد الشيء بعد ما لم يكن
بعدية بالذات او اعم من ان يكون بالذات او بالزمان وليس معناه الايجاد
بعد العدم بعدية بالزمان فقط ففي هذا المعنى بقوله فيكون الاحداث

طي

عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا اذ مجرد كون الاحداث في الاصطلاح
الايجاد بعد العدم بالزمان لا يلزم كون الابداع اي الايجاد الذي
لا يكون بعد العدم بالزمان باطلا غاية الامر انه يلزم ان لا يسمى احداثا
الا ان يتكلف ويقال مراده انه يلزم ان لا يتحقق مثل هذا الايجاد احداثا
وهو كما ترى وان كان مراده ان الاحداث بالمعنى المذكور ينبغي ان يكون
متحققا في جميع الممكنات فهذا انما يكفيه قوله فان الاثر الذي له
من ملاحظته كما قال فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي و
لا مدخل فيه لقوله انه لو لم يكن كذلك يكون الاحداث عن
الليس المطلق باطلا بل لا ارتباط له بالمقام اصلا ويحتمل ان يكون مراده
الرد على من يزعم ان الايجاد والاحداث هو اخراج الشيء
من العدم السابق بالزمان الى الوجود ولا معنى لهما سوى
ذلك ويكون محصل كلامه ان الايجاد الذي يكون
بعد العدم المطلق اولى بان يكون
ايجادا او هو ايضا كما
ترى فتدبر

تم تم

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبینی شد
۱۳۷۱ ش

کتابخانه آستان قدس رضوی
دفتر کتاب